

تأليف : مرسيا إلياد

ترجمة : نهاد خياطة

المقدس
و
الدنيوي

الطبعة الأولى ١٩٨٧

العربي للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق: ص. ب ١٢٧٧٩

الغلاف: الفنان يحيى الشيخ

مرسيا إلياد

المقدس و الدنيوي

ترجمة: نهاد خياطة

العنوان الاصلي للكتاب

M. Eliade
Le sacré et Le profane

٣٠٠٠ / ٣ / ١٩٨٧

طبع في مطابع دار العلم

مقدمة الطبعة الفرنسية

كانت كتابة هذا المؤلَّف الصغير في عام ١٩٥٦، بناء على اقتراح البروفسور ارنستو غراسي، ليكون في عداد مجموعة من كتب الجيب التي أريد لها أن تتصدّر منشورات «روفولت» المعروفة باسم موسوعة روفولت الألمانية. أي أن تصميمه وكتابته كانت من اجل الجمهور الواسع ليكون بمثابة مقدمة عامة لدراسة الوقائع الدينية من الناحية الفينومنولوجية (الظاهراتية) والتاريخية.

وقد شجعني على قبول المخاطرة ما لقيتُهُ من نجاح امثولة جورج ديميزيل. فالعالم الفرنسي كان جمع في عام ١٩٤٩ تحت عنوان «التراث الهندو-أوروبي في روما» نتائج ابحاثه في الإيديولوجية الهندو-أوروبية والميثولوجيا الرومانية، وضع فيها تحت تصرف القارىء زبدة سبعة مجلدات نشرت في الأعوام الثمانية المتقدمة، على هيئة شواهد طويلة ومختصرات.

قلت ان النجاح الذي أصابه ديميزيل قد شجعنا على القيام بنفس التجربة. لكن المسألة بالنسبة لنا لم تكن مسألة تقديم موجز عن بعض مؤلفاتنا السابقة، بل أبَحْنا لأنفسنا ان ننشيء فيها صفحات وأن نقتبس لها امثلة من مؤلفات أخرى وأن نناقشها فيها. ولقد كان في وسعنا أن نأتي بأمثلة جديدة عن كل موضوع تولّينا بحثه (المكان المقدس، الزمان المقدس، الخ.) وقد فعلنا ذلك احياناً، الا أننا آثرنا بعامة أن نتخيّر الأمثلة من الوثائق التي سبق لنا الاستعانة بها؛ وبذلك نهيء للقارىء وسيلة الرجوع إلى توثيق اوسع، وفي نفس الوقت، أدقّ وأبْين للفوارق.

لهذا المشروع محاسنه، كما ان له محاذيره ايضاً، حتى ان مختلف الرجوعات (ردود الفعل) التي اثارتها الطبعات الاجنبية من هذا الكتاب قد جعلتنا نتلمس اصابعنا. اذ ان بعض القراء قد ادرك قصد المؤلف الرامي الى ادخاله في ميدان واسع دون إرهاقه بتوثيق مفرط او تحليلات مغالية في تقانيتها. بينما كان بعضهم الآخر اقل تقديراً لهذا الجهد التبسيطي، إذ كان يفضل للكتاب توثيقاً أوْفر، وتفسيراً أدق. هؤلاء الأخيرون لم يكونوا على خطأ، لكنهم ضربوا صفحاً عن مسعانا الرامي الى تأليف كتابٍ قصير، واضح وبسيط، يثير اهتمام القراء الذين لم يأتلفوا الا قليلاً مع مشكلات الفينومينولوجيا وتاريخ الأديان. وللحيلولة دون مثل هذه الانتقادات، عمدنا إلى الإشارة في اسفل الصفحة الى الأعمال التي بحثت فيها مختلف المشكلات المعروضة بحثاً مطوّلاً.

يبقى ان مثل هذا المشروع يفسح في المجال لسوء الفهم؛

عرفنا ذلك عندما أعدنا قراءة هذا النص بعد ثمانية اعوام. ان نحاول عرض مسلك الانسان الديني homo religiosus ، وخصوصاً إنسان المجتمعات التقليدية والشرقية، في مائتي صفحة، بكل ما يقتضيه مثل هذا العرض من تسامح وعطف، لهو أمر لا يخلو من الخطر. فهناك خشية من أن يُفهم مثل هذا الترحيب بالموضوع على انه نوع من الحنين الخفي الى الكمال الذي كان عليه شرط الإنسان القديم ـ ان هذا غريب عن المؤلف. ليس ما نرمي إليه في هذا الكتيِّب هو أن نعين القارىء على ادراك ما في الوجود الديني من النموذج القديم والتقليدي من معنى عميق وحسب، وانما ايضاً على تعرف ما في هذا الوجود من صلاحية بما هو قرار بشري، وعلى تذوق ما فيه من جمال و«نبالة».

ان ما نرمي اليه ليس ان نبين ببساطة ان الأوسترالي والأفريقي ليس بالحيوان المسكين من انصاف المتوحشين (غير قادر على العد حتى الخمسة، الخ). مما كان يرويه الفولكلور الأنتربولوجي منذ ما قبل أقل من قرن، بل ان نبين شيئاً اكثر من ذلك ـ وأعني به ما ينطوي عليه مفهوم الإنسان القديم للعالم من منطق وسموّ يتمثلان في سلوكياته ورمزيّاته وانظمته الدينية. وعندما يتعلق الأمر بفهم مسلك غريب، او بنظام قيم اجنبية، ليس يجدينا نفعاً ان نتبيّن مقدار ما فيها من ضلال. فإذا كان كثير من «البدائيين» يعتقدون مثلاً ان قراهم او منازلهم واقعة في مركز العالم، يبقى من الأمور غير الهامة ان نعلن ان اعتقادهم هذا غير صحيح. وليس كالتسليم بوجود هذا الاعتقاد، الذي يمكننا ان نفهم به رمزية مركز العالم وما تلعبه من دور في حياة

مجتمع قديم، ما يجعلنا نصل الى ان نكتشف بدقة ابعاد وجود يتكون بهذه الصفة باعتباره قائماً في مركز العالم.

لقد كان علينا، لكي نبين بصورة افضل ماينطوي عليه الوجود من النموذج القديم والتقليدي (لأننا نفترض ان لدى القارىء إلماماً معيناً باليهودية - المسيحية والإسلام، بل وحتى بالهندوكية والبوذية)، الا نتوسع في بحث ممارسات معينة تتصف بالضلال والهمجية، كأكل لحوم البشر، وصيد الرؤوس، والقرابين البشرية، واسرافات الدعارة، وهي ممارسات حللناها في اعمال لنا أخرى. كذلك لم نتكلم على ظاهرة الضمور والانحطاط التي ماافلح دين قط من وقاية نفسه منها. ثم اننا، اذ قابلنا القدسي بالدنيوي، فإنما اردنا ان نبرز ما تجلبه علمنة مسلك ديني من افقار. فإذا لم نتكلم على الفائدة التي جناها الإنسان من جراء تجريد العالم من القدسية فلأن هذا بدا لنا انه معلوم لدى القارىء بدرجة أو بأخرى.

تبقى مسألة لم نتطرق اليها الا تلميحاً الى اي حدّ يمكن ان يصبح الدنيوي بحد ذاته مقدساً، والى اي حد يمكن وجوداً معلمناً جذرياً، وجوداً خلا من الله والآلهة، ان يكون نقطة انطلاق لنموذج جديد من «الدين»؟ المسألة تتعدى صلاحية مؤرخ الأديان، خصوصاً وان السياق ما زال في مرحلته الأولية. لكن من المناسب ان نبين منذ البداية ان هذا السياق قابل لأن يجري فوق اصعدة كثيرة، وان يسعى وراء اهداف مختلفة. فهناك، قبل كل شيء، النتائج الكامنة لما يمكن تسميته باللاهوت المعاصر الذي يبشر بـ«موت الله»، والذي يبدو، بعد ان اثبت بطلان جميع المفاهيم والرموز والطقوس التي

تحتضنها الكنائس المسيحية، وكأنه يتطلع الى إنشاء وعي دنيوي جذرياً للعالم والوجود البشري، الا أنّه قابل مع ذلك لتأسيس نموذج جديد من «الخبرة الدينية»، بفضل قانون تلاقي الأضداد الذي يعمل في الخفاء.

ثم هناك التطورات التي يمكن حدوثها انطلاقاً من مفهوم يرى، ا ن التدين يشكل البنية الأخيرة للوعي، وأنه لا يتوقف على المتضادات التي لا حصر لها والزائلة (باعتبارها تاريخية) بين القدسي والدنيوي كالتي نواجهها في مجرى التاريخ. بعبارة أخرى، ان اختفاء «الأديان» لا ينطوي أبداً على اختفاء «التديّن»، وان علمنة قيمة دينية لا يشكل غير ظاهرة دينية تكشف، في نهاية المطاف، عن قانون التغير العالمي الذي يطرأ على القيم الانسانية. ان اضفاء صفة «الدنيوية» على مسلك كان فيما مضى «مقدساً» لا ينطوي على حل للاستمرارية: «فالدنيوي» ليس غير مظهر جديد لنفس البنية التكوينية التي بُني عليها الإنسان، وكانت فيما مضى تتجلى في تعبيرات «مقدسة».

أخيراً، هناك امكانية ثالثة للتطور: نحن اذ ننبذ التضاد القائم بين المقدس والدنيوي، وهو التضاد الذي يشكل الصفة المميزة للأديان، فإنما نبين أن المسيحية ليست «ديناً» وانها بالتالي ليست بحاجة الى ان تشطر الواقع شطرين على النحو المتقدم، وان المسيحي لم يعد يعيش في الكون (كوسموس)، بل في التاريخ.

ثمة افكار من التي أتينا على ذكرها سبق لنا وقمنا بصياغتها على هذه الدرجة او تلك من المنهجية، وأفكار أخرى تركنا للقارىء أمر استخلاصها من مختلف المواقف الحديثة التي تتخذها «اللواهيت»

المجاهدة. وقد رأينا اننا غير مضطرين الى مناقشتها، اذ لا تدل الا على ميول واتجاهات وليدة، لا نعلم حتى مقدار حظها من البقاء والتطور.

ـره اخرى، تفضل صديقنا العالم العزيز الدكتور جن غويارد فراجع النص الفرنسي، فليتقبل منا الإعراب عن خالص عرفاننا.

جامعة شيكاغو
تشرين الأول (اوكتوبر) ١٩٦٤

المدخـــل

الدويّ العالمي الذي احدثه كتاب رودولف أوتو، «القدسي»*، (١٩١٧)، ماثـل في كل ذاكرة. ولا شك أن الفوز الذي حققه هذا الكتاب انما يرجع الى ما اتّصف به منظوره من أصالة وجدّة. فبدلاً من أن يدرس فكرتي الله والدين، عمد الى تحليل أنماط الخبرة الدينية. فاستطاع، بما تمتع به من نفاذ رؤية سيكولوجية مؤيدة باستعداد مزدوج هو استعداد رجل اللاهوت والمؤرخ الديني، ان يستخلص من هاتين الفكـرتين محتواهما وخصائصهما النوعية. وهو إذ ضرب صفحاً عن الجـانب العقلي والنـظري من الدين، اوضح بكل جلاء جانبه غير العقلي. كان اوتو قد قرأ افكار لوثر، وفهم ما كان يعنيه «الله الحي» للمؤمن. لم يكن إلـه إيراسمـوس إله الفلاسفة؛ لم يكن فكرة، او مفهوماً مجرداً، او رمزاً معنوياً، بل قدرة رهيبة تتجلى في «الغضب» الإلهي.

---

* Das Heilige

لقد كان رودولف مضطراً إلى الاعتراف في كتابه بخصائص هذه الخبرة المروّعة وغير العقلية، فكشف عن شعور الروع امام المقدس، والسر الهائل، والجلال الذي يطلق تفوقاً ساحقاً من القدرة؛ والى الكشف عن الخشية الدينية امام السر الآسر الذي يشيع فيه تمام امتلاء الوجود. يصف اوتو جميع هذه الخبرات بالإلهية numineuses ، لأن ما يستثيرها هو تجلّي جانب من القدرة الإلهية. والإلهي يتميز بأنه مختلف جذرياً وكلّياً: لا يشبه شيئاً بشرياً او كونياً؛ بإزائه يشعر الإنسان ا نه لا شيء، وانه ليس الا مخلوقاً، او أنه «تراب ورماد» كما قال إبراهيم لربه (تكوين ١٨ : ٢٧).

يتجلّى القدسي دائماً حقيقة من صعيد آخر غير صعيد الحقائق «الطبيعية». قد تعبر عنه اللغة تعبيراً ساذجاً بأنه الهول أو الروع او الجلال او السر الآسر؛ وهذه كلها عبارات مستعارة من المجال الطبيعي الذي يجول فيه الإنسان او الحياة الروحية الدنيوية التي يحياها. لكن هذه اللغة الاصطلاحية التشبيهية ترجع بالضبط إلى عجز البشر عن التعبير عن «المختلف كليّاً»: تستحيل اللغة إلى ايحاء بكل ما يتجاوز خبرة الانسان للطبيعة متوسلة باصطلاحات مستفادة من هذه الخبرة ذاتها.

ما زالت تحليلات رودولف اوتو تحتفظ بقيمتها على الرغم من انقضاء اربعين سنة عليها، وما زال القارىء يجد فائدة في قراءتها وتأملها. لكننا، فيما يلي من صفحات، سوف نضع انفسنا في منظور آخر. بودّنا لو نعرض ظاهرة القدسي بكل ما فيها من تعقيد، فلا نقتصر على المنظور غير العقلي. لأن ما يهمنا في الدين ليس العلاقة بين

العناصر غير العقلية والعناصر العقلية، بل القدسي في كلّيته. فأول تعـريف يمكننـا اعطاؤه للقدسي انه يُضادُّ الدنيوي، وان تجلية هذا التضادّ وتحديده هو ما يرمي إليه هذا الكتيّب.

عندما يتجلى القدسي:

انمـا يعلم الإنسـان بالقـدسي لأنـه يتجلّى، يُظهر نفسه شيئاً مختلفاً كل الاختلاف عن الدنيوي. ولكي نترجم فعل هذا التجلي الآتي من قبـل القـدسي اقتـرحنـا اصـطلاح hierophanie الـظهـور المقدس)، وهو اصطلاح ملائم، فيما نرى، خصوصاً وأنه لا ينطوي على معنى إضافي، اذ لا يعبر إلا عن مضمونه الاتيمولوجي (جذره اللغـوي)، اي يعبـر عن شيء مقدس يتجلى لنا. يمكننا القول ان تاريخ الأديان، من اكثرها بدائية الى اكثرها ارتقاء، عبارة عن تراكم من الظهورات الإلهية، من تجليات الحقائق القدسية، ليس ثمة انقطاع لاستمرارية الظهورات الإلهية بدءاً من اكثرها ابتدائية كتجلّي القدسي في شيء ما، حجر او شجر، وانتهاء بالتجلّي الأعلى الذي يتمثل لدى المسيحي في تجلي الله في يسوع المسيح، فهو دائماً نفس الفعل الخفي: تجلّي شيء «مختلف تمـامـاً»، اي حقيقـة لا تنتسب الى عالمنا، في اشياء تشكل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا «الطبيعي»، «الدنيوي».

يعـاني الغرب الحديث من قلق تجاه اشكال معينة من تجلّي المقـدس: يصعـب على بعض النـاس ان يقبل تجلي المقدس في

الحجر او في الشجر، مع ان الأمر، كما سنرى بعد قليل، لا يتعلق بتقديس الحجرة او الشجرة بحد ذاتها. الحجرة والشجرة المقدستان لا تُعبدان بما هما كذلك، بل لأنهما ظهورات إلهية، فهما «تُظهران» شيئاً لم يعد حجراً ولا شجراً، بل شيئاً مختلفاً كلّياً.

لن نلحّ أبداً على التناقض الذي يكوّنه كل تجلٍّ او ظهور، بما في ذلك اكثر التجليات ابتدائية. الشيء اذ يجلّي القدسي يصبح شيئاً آخر، من دون ان ينقطع عن كونه هو نفسه، لأنه يظل يشترك مع وَسَطه الكوني الذي يحيط به. فالحجرة تظل حجرة؛ لا شيء يميزها ظاهرياً (او بتعبير أدق: من وجهة نظر دنيوية) من جميع الأحجار الأخرى. اما الذين يرون ما تتكشف عنه الحجرة من قدسية، فإن حقيقتها المباشرة تتحول الى حقيقة من فوق الطبيعة. بعبارة أخرى، بالنسبة لمن لَدَيْهم خبرة دينية، «الطبيعة» كلها قابلة لأن تتجلى بوصفها قدسية كونية.

عند إنسان المجتمعات القديمة ميل الى العيش ابعد ما يمكن في القدسي أو في صميم الأشياء المقدسة. ان هذا الميل امر مفهوم: بالنسبة للإنسان البدائي، كما بالنسبة لإنسان كل المجتمعات قبل الحديثة، القدسي يساوي القدرة، وفي النهاية، يساوي الحقيقة بامتياز. فالقدسي مشبع بالكائن. والقدرة المقدسة تعني في نفس الوقت الحقيقة والديمومة والفعالية. ويترجم التضاد بين القدسي والدنيوي غالباً بالتضاد بين الحقيقي وغير الحقيقي او الزائف. على اننا يجب الا ننتظر ان نجد في اللغات القديمة هذه الاصطلاحات الفلسفية، كالحقيقي وغير الحقيقي الخ.؛ لكن ان كان الاصطلاح لا وجود له، فإن الشيء الذي يدل عليه موجود. لذلك كان من الطبيعي

ان يتوق الانسان الديني توقاً عميقاً الى الكينونة، ويشارك في الحقيقة، ويتشبع بالقدرة.

كيف يجهد الإنسان الديني ان يحتفظ بنفسه اطول مدة ممكنة في عالم قدسي؛ كيف تتبدى خبرته الكلية للحياة بالنسبة الى خبرة إنسان محروم من الشعور الديني، يعيش او يريد ان يعيش في عالم مجرد من القدسية - ان هذا هو الموضوع الرئيسي الذي سوف نتناوله في الصفحات التاليات. لنقل من فورنا ان العالم الدنيوي في مجمله، الكون المجرد من القدسية كلياً، هو اكتشاف جديد اكتشفه العقل البشري. ليس علينا ان نبين بموجب اي سياق تاريخي، او نتيجة اي تعديل طرأ على المسلك الروحي، قام الإنسان الحديث بنزع صفة القدسية عن العالم واتخذ لنفسه وجوداً دنيوياً. حسبنا ان نبين هنا ان نزع صفة القدسية عن العالم هو الذي يميز الخبرة الكلية للإنسان غير الديني الذي يعيش في المجتمعات الحديثة، وان هذا الإنسان، بالتالي، يشعر بصعوبة ما تني تتفاقم كلما اراد ان يستعيد الأبعاد الوجودية للإنسان الديني الذي يعيش في المجتمعات القديمة.

نمطان من الوجود في العالم:

سوف نقيس الفجوة التي تفصل بين نمطين من الخبرة، القدسية والدنيوية، فيما نقرأ التطورات التي طرأت على المكان القدسي والتشييد الطقسي للمسكن البشري، على تنوعات الخبرة الدينية للزمان، وعلاقات الانسان الديني بالطبيعة وعالم الأدوات او الوسائل،

وتقديس حياة الإنسان نفسها والقدسية التي قد يحمّلها وظائفه الحيوية (غذاء، جنس، عمل، الخ). حَسْبُنا ان نذكر ان المدينة او البيت، والطبيعة، والأدوات او العمل بحد ذاته ـ كل ذلك قد أصبح بالنسبة للإنسان الحديث وغير الديني من اجل إقامة الحياة، وهذا ما يميزه من إنسان المجتمعات القديمة او حتى من فلاح في اوروبا المسيحية الفعل الفيزيولوجي (كالغذاء والجنس، الخ). في نظر الإنسان الحديث، ليس اكثر من سياق عضوي، مهما كان عدد المحرمات التي ما برحت تقيّده (قواعد حسن الجلوس الى المائدة، الحدود التي تفرضها العادات المعترف بها على السلوك الجنسي). لكن بالنسبة للبدائي، مثل هذا الفعل ليس ابداً مجرد فعل فيزيولوجي؛ إنه سرّ، او يمكن ان يصير سراً، وفعل مواحدة بالقدسي.

سوف يأخذ القارىء في اعتباره عما قليل ان القدسي والدنيوي يشكلان نمطين من الوجود في العالم، موقفين وجوديين اتخذهما الإنسان على امتداد تاريخه. هذان النمطان من الوجود في العالم لا يعنيان تاريخ الأديان او علم الاجتماع وَحَسْبُ، كذلك لا يشكلان موضوعاً لدراسات تاريخية واجتماعية واتنولوجية وَحَسْبُ، وإنما يعنيان ايضاً الفيلسوف وكل با حث يريد ان يعرف ما في الوجود البشري من أبعاد ممكنة. وفي الدرجة الأخيرة، يتوقف هذان النمطان من الوجود، القدسي والدنيوي، على مختلف المواقع التي كسبها الإنسان في الكون.

لذلك لم يعمد مؤلف هذا الكتيّب، وهو المؤرخ الديني، الى كتابته من منظور اختصاصه، لأن إنسان المجتمعات التقليدية، وإن

كان انسـانـاً دينياً، الا أن مسلكه يندرج في مسلك الإنسان بعامة، وبـالتـالي فهـو يعني الأنثـروبـولـوجيا الفلسفية، والفينـومنـولـوجيا (الظاهراتية) وعلم النفس.

ولكي نبرز بصورة افضل الملاحظات النوعية على الوجود في عالم قابل لأن يصير عالماً مقدساً، عمدنا الى إيراد أمثلة تخيّرناها من اديان كثيرة، ترجع الى عصور وثقافات مختلفة. إذ لا شيء يساوي المثال، فهو الحقيقة الملموسة. ولعل من العبث ان نتكلم على بنية المكان القدسي من دون ا ن نبيّن، بالإيضاحات الدقيقة، كيف بُني مثـل هذا المكـان، ولماذا اصبح مختلفاً نوعياً عن المكان الدنيوي الـذي يحيط به. وقـد أخـذنا امثلتنا من بلاد ما بين النهرين والهند والصين، ومن اقـوام الكوكيوتل وأقوام «بدائية» أخرى. في المنظور التاريخي ـ الثقافي، رَصْفُ مثل هذه الوقائع الدينية، التي تجمعت لدى اقوام نائية عنا في الزمان والمكان، لا يخلو من مخاطرة. ذلك ان الكـاتب يكـون دائماً معرّضاً للوقوع في اخطاء القرن التاسع عشر، وخصوصاً الاعتقاد مع تايلور او فريزر بأن العقل البشري يتخذ رجْعاً موحّـداً على الـظاهـرات الطبيعية؛ مع ان التقدم الذي احرزه علم الاتنولوجيا الثقافية وتاريخ الأديان قد بيّن لنا ان الحال لم تكن هكذا دائماً، وأن الرجوعات التي يتخذها الإنسان من الطبيعة محكومة اكثر من مرة بالثقافة، والتاريخ بالتالي.

غير أن ما يعنينا هنا هو أن نُظهر ما تنطوي عليه الخبرة الدينية من سمات نوعية اكثر من إظهار ما فيها من اختلافات وفروقات كثيرة مشـروطة بالتاريخ. وإن الأمر ليشبه تقريباً ما لو عمدنا، لكي نُفهم

الظاهرة الشعرية بصورة افضل، الى اكثر الأمثلة تبايناً، كأن نورد الى جانب اشعار هوميروس أو فيرجيل أو دانتي قصائد هندوكية او صينيّة؛ اي ان نستدعي من الأشعار تلك التي تنطوي فيما بينها على تضامن تاريخي (هوميروس، فيرجيل، دانتي)، كما نستدعي اعمال الإبداع التي تتعلق بجماليات أخرى. غير ان مثل هذا الوصف، في حدود التاريخ الأدبي، لا يخلو من محذور، لكنه مع ذلك يصلح اذا وضعنا نصب اعيننا وصف الظاهرة الشعرية بما هي كذلك، اي حين نريد تبيان الفرق الأساسي بين اللغة الشعرية واللغة النفعية اليومية.

القدسي والتاريخ:

قصدنا في المقام الأول انْ نبين ما في الخبرة الدينية من ابعاد نوعية وما تفترق فيه عن اختبار العالم خبرة دنيوية. ولذلك لن نتوسع في بحث ما لا حصر له من القيود التي خضعت لها خبرة العالم دينياً على مرّ العصور. كذلك نرى من الواضح ان الرمزيات وعبادة الأرض ـ الأم، والخصوبة البشرية والزراعية، وقدسية «المرأة» الخ. ؛ كل هذه ما كانت لتتطور وتكوّن نظاماً دينياً متميزاً لولا اكتشاف الزراعة.

كذلك من الواضح ان مجتمعاً مما قبل الزراعة، اختصّ بالقنص، لا يمكنه ان يستشعر قدسية الأرض ـ الأم بنفس الطريقة ولا بنفس الشدة. إن الفرق في الخبرة ينتج عن فروق في الاقتصاد والثقافة والتنظيم الاجتماعي ـ بكلمة واحدة، عن التاريخ. ومع ذلك نجد بين الصيادين الرحّل والفلاحين المقيمين وجوه شبه في السلوك هي في

نظرنا اهم من الفروقات بما لا يُقاس. فالأولون كالأخيرين يعيشون في «كَوْن» مقدس، يشتركون في قدسية كونية تتجلى في عالم الحيوان كما تتجلى في عالم النبات. وما هو إلا أن نقارن اوضاعهم الوجودية بأوضاع إنسان المجتمعات الحديثة، الذي يعيش في كون مجرد من القــدسية حتى ندرك الفـرق بين هذا الأخير وإنسـان المجتمعـات القديمة. بنفس الطريقة نستطيع أن ندرك الأساس الذي تنهض عليه المقارنات بين الوقائع الدينية التي ترجع إلى مختلف الثقافات: جميع هذه الوقائع تتكشف عن نفس المسلك، هو مسلك الإنسان الديني.

يمكن هذا الكتيِّب ان يكون مدخلاً عاماً الى تاريخ الأديان من حيث إنه يصف انماط القدسي والوضع البشري في عالم محمَّل بقيم دينية. غير أنه لا يشكل تاريخاً للأديان بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن المؤلف إذ يورد الأمثلة على الوقائع الدينية لم يكلف نفسه عناء الإشارة الى موقعهـا من سياقـاتها التاريخية ـ الثقافية. ولو أنه أراد أن يفعل ذلـك، لاقتضـاه مجلدات كثيرة. ولســوف يجد القـارىء جميع المعلومات الضرورية في الأعمال التي بيَّناها في ثبت المراجع.

سان ـ كلود
نيسان (ابريل) ١٩٥٦.

الفصل الأول

المكان المقدس وتقديس العالم

التجانس المكاني والتجلّي الإلهي:

عند الإنسان الديني، المكان ليس متجانساً؛ فيه انقطاعات وفجوات: فيه اجزاء تختلف اختلافاً نوعياً عن الأجزاء الأخرى.

يقول الرب لموسى: «لا تقترب الى ههنا. اخلع حذاءك من رجليك. لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة» (خروج ٣: ٥).

اذن، ثمة امكنة قدسية، وبالتالي «قوية»، هامة. وأمكنة أخرى لا تتصف بالقدسية، وبالتالي لا بنية لها ولا تماسك ـ بكلمة واحدة، عديمة الشكل. ثم، عند الإنسان الديني، يترجم هذا اللا تجانس المكاني اختبارُ التضادّ بين المكان القدسي، الذي هو وحده الحقيقي، الموجود حقاً، وبين سائر الأمكنة الأخرى التي تشكل الامتداد غير المتشكل الذي يحيط به.

ان خبرة اللا تجانس المكاني دينياً تكوّن خبرة بدئية مماثلة لـ«تأسيس العالم». ان الأمر لا يتعلق هنا بتأمل نظري، بل بخبرة

دينية، اولية، سابقة لكل تدبر او تفكر في العالم. ان ما يتيح تكوين العالم هو الانقطاع الحاصل في المكان؛ فهو الذي يكشف عن «النقطة الثابتة»، المحور المركزي لكل توجّه مستقبلي. عندما يتبدّى القدسي في نوع من التجلّي الإلهي، لا يكون ثمة انقطاع في تجانسية المكان وحسب، وإنما انكشاف حقيقة مطلقة ايضاً، تقف على النقيض من لا حقيقية المدى الرحب الذي يحيط بها. ان تجلّي القدسي يؤسس العالم انطولوجياً. في المدى المتجانس غير المنتهي، حيث يتعذر وجود نقطة استدلال، ويتعذر ان يحدث فيه اي توجّه، يكشف التجلي الإلهي عن «نقطة ثابتة»، عن «مركز».

سنرى إذن مقدار ما لاكتشاف المكان المقدس، او لظهوره، من قيمة وجودية عند الإنسان الديني: لا يمكن ابتداء شيء او صنعُهُ بدون توجّه أوّلي يسبق ابتداءَهُ او يسبق صنعه، وكل توجه انما ينطوي على اكتساب نقطة ثابتة. لذلك يجهد الإنسان الديني لكي يقيم نفسه في «مركز العالم». ولكي يعيش في العالم، يجب عليه أن «يؤسسه»، وما من عالم يمكن أن يولد في «عماء» التجانس ونسبية المكان الدنيوي. ان اكتشاف او تعيين «نقطة ثابتة»، اي «مركز»، لهو فعل يضارع «خلق العالم». والأمثلة التي نوردها بعد قليل - وهي امثلة ولا أجلى منها - تبين لنا ما للتوجه الطقسي في تشييد المكان المقدس من قيمة كوسموغونية (ولادة العالم).

في المقابل، المكان في الخبرة الدنيوية متجانس ومحايد: لا انكسار يفرقه نوعياً عن مختلف اجزاء كتلته. فالمكان الهندسي قابل لأن يتجزأ ويتحدد من اي جهة كانت، لكنه لا يُعطي تمييزاً نوعياً ولا

توجهاً انطلاقاً من بنيته الخاصة ـ بالبداهة، يجب الا نخلط «مفهوم» المكـان الهندسي المتجانس المحايد بـ«خبرة» المكان «الدنيوي»، التي تقف على نقيض خبـرة المكان المقدس، وهي وحدها الخبرة التي تهمنا في هذا البحث. ان «مفهوم» المكان المتجانس وتاريخه (وقد تم اكتسابه لأغراض الفكر الفلسفي والعلمي منذ القديم) يشكل مسألة اخرى مختلفة كلياً ليس هنا مجالها. ان ما يهمنا هو «اختبار» المكـان على النحو الذي يعيشه الإنسان غير الديني، وهو الإنسان الذي يرفض قدسية العالـم، ويعتبر الوجود وجوداً «دنيوياً» فقط، وجوداً خالصاً من كل سوابق الافتراض الدينية.

لكن لا بد لنا من القول أن مثل هذا الوجود الدنيوي لا نلقاه ابداً في حالته النقيّة. لأنه مهما بلغت درجة نزع القدسية عن العالـم، لم يفلح الإنسان الذي شاء ان يحيا حياة دنيوية في القضاء على المسلك الديني.

ولسـوف نرى ان نفس الوجود الذي تجرد من القدسية ما زال يحتفظ اكثر من غيره بآثار من اضفاء قيم دينية على العالـم.

حالياً، نضرب صفحاً عن هذا الجانب من المشكلة، ونقتصر على المقارنة بين الخبرتين موضوع بحثنا: خبرة المكان القدسي وخبرة المكان الدنيوي. ونذكّر بما تنطوي عليه الخبرة الأولى: الكشف عن مكان مقدس يسمح لنا بالحصول على «نقطة ثابتة»، وأن نتوجه في التجانسية العمائية، وأن «نؤسس العالم»، وأن نعيش حياة حقيقية. في المقـابـل، تتمسـك الخبرة الدنيوية بتجانسية المكان، وبنسبيته بالتـالي. وبذلك يتلاشى كل وجود «حقيقي» لأن «النقطة الثابتة» لا تعـود تتمتـع بحـالـة انـطولوجية وحيدة: تظهر وتختفي على حسب

الضـرورات اليومية. والحق يقال، لا يعود يوجد «عالم»، بل مجرد اجزاء من عالم متكسر، كتلة غير متشكلة من لا نهائية «الأمكنة» في شيء من المحايدة يتحرك فيها الإنسان، منساقاً بالتزامات يفرضها كل وجود مندمج في مجتمع صناعي.

ومع ذلك، حتى في هذه الخبرة الدنيوية للمكان تظل تتدخل قيم تذكرنا، على هذا النحو او ذاك، باللا تجانسية التي تميز الخبرة المكانية الدينية. فهناك امكنة تظل تتمتع بامتياز من حيث انها تختلف نوعياً عن الأمكنة الأخرى: لوحة طبيعية تصور مسقط رأس إنسان، مطارح الحب الأول، شارع او زاوية في اول مدينة اجنبية زارها إنسان في عهود الصبا. جميع هذه الأمكنة تحتفظ، حتى بالنسبة للإنسان غير الديني الغالي في تحرره، بنوعية استثنائية، وحيدة. تلكم هي «الأماكن المقدسة» في «عالمه» او في «كونه» الخاص، كما لو أن هذا الإنسان غير الديني قد لقي الهاماً او وحياً من واقع «آخر» هو غير الواقع الذي يساهم فيه بوجوده اليومي.

يجب ألا ننسى هذا المثل من المسلك «الديني ـ الخفي» الذي يسلكه الإنسان الدنيوي. ولسوف تتاح لنا الفرصة للاستشهاد بأمثلة توضيحية أخرى من هذا النوع من التدنّي وتجريد القيم والسلوك الديني من القدسية، ونأخذ بالحسبان فيما بعد ما لها من مغزى عميق.

التجلي الإلهي وآياته:

لكي نوضح فقدان التجانس المكاني الذي يعيشه الإنسان

الديني، نورد هذا المثال العادي: كنيسة في مدينة حديثة. بالنسبة للمؤمن، تشترك هذه الكنيسة في مكان آخر غير الشارع الذي توجد فيه. فالباب الذي يفضي إلى داخل الكنيسة يشكل حلاً للاستمرارية. والوصيد (العتبة) الذي يفصل بين المكانين انما يشير في الوقت نفسه الى المسافة بين النمطين من الوجود، الديني والدنيوي. والوصيد هو، في آن واحد، الحد الذي يميز العالمين ويُضادُّ بينهما، والمكان المتناقض الذي يتصل فيه هذان العالمان، حيث يمكن فيه العبور من العالم الدنيوي الى العالم القدسي.

مثل هذه الوظيفة الطقسية انتقلت الى وصيد المساكن التي يقطنها الناس، وهذا هو السبب الذي يجعل الوصيد يتمتع بمثل هذا الاعتبار. ويرافق اجتياز الوصيد الأهلي كثير من الطقوس، كأن تبذل له مظاهر الاحترام او يسجد له او يلمس باليد في خشوع، الخ وللوصيد «حرّاسُهُ» من الآلهة او الأرواح تحمي مدخله من عدوان الناس كما تصدّ عنه القوى الشيطانية والوبائية. وعلى الوصيد تُقرّب القرابين للألوهيات الحارسة. كذلك كانت بعض ثقافات الشرق القديم تقيم الدينونة على الوصيد، مثلما كان الحال في مصر وبابل. فالوصيد والباب كلاهما انما «يُظهران» على نحو مباشر حسّي الانقطاع في استمرارية المكان. ومن هنا اهميتهما الدينية الكبرى، لأنهما كليهما يرمزان الى العبور وهما في الوقت نفسه الوسيلتان اليه.

من هذا ندرك لماذا تشترك الكنيسة في كل مكان الا الأبنية البشرية التي تحيط بها. في داخل السياج المقدس يتم اجتياز العالم الدنيوي. واننا لنجد في المستويات الثقافية البالغة القِدَم ان إمكانية

الاجتياز هذه تعبر عن نفسها بواسطة «المنافذ» او «الكُوى». عن طريق المنـافـذ الموجودة في الحرم المقدس، يصبح الاتصال بالآلهة أمراً ممكناً، تبعاً لذلك، (يجب ان يوجد ثمة «باب» يفضي إلى الأعلى، منه ينزل الآلهة إلى الأرض، ومنه يستطيع الإنسان أن يصعد رمزياً إلى السماء. ولسوف نرى بعد قليل ان الحال كانت على هذا النحو في ديانات كثيرة: يشكل المعبد، بالتحديد، «منفذاً» يفضي إلى الأعلى ويؤمن الاتصال مع الآلهة.

كل مكان مقدس ينطوي على تجلٍّ مقدس، عن تفجّر للقدسي ينتج عنه انفصال اقليم عن محيطه الكوني فيجعله مختلفاً عنه نوعياً. عندما رأى يعقوب في المنام، وهو في حاران، السلّم الذي يؤدي إلى السماء، يصعد عليه الملائكة وينزلون، وسمع الرب في القمة يقول: «أنـا الرب إله إبراهيم!»، استيقظ وقد امتلأ قلبه رعباً، فصاح: «ما أرهب هذا المكان! ما هذا إلا بيت الله، وهذا باب السماء!». «وبكّر يعقوب في الصباح وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه وأقامه عموداً وصبّ زيتاً على رأسه ودعا اسم ذلك المكان بيت إيل» (التكوين ٢٨ : ١٢-١٩). ان الرمزية التي تضمنها تعبير «باب السماء» غنيّة ومعقدة: الظهور الإلهي يقدس مكاناً بمجرد جعله «مفتوحاً» إلى الأعلى، نقطة مفارقة يتم الانتقال منها من نمط وجود إلى نمط آخر. وسوف نلتقي بعد قليل امثلة اكثر تحديداً: مقادس هي «ابواب للآلهة»، او اماكن للعبور بين السماء والأرض، لكي يتقدس مكان، لا يحتاج الأمر في اغلب الأحـوال الى تجـلٍّ إلهي او ظهور قدسي بالمعنى الدقيق للكلمة: تكفي آية او علامة من اي نوع حتى تدل على قدسيته:

«تروي الأسطورة ان المرابط الذي أقام الحَمَل EL - HEMMEL في نهاية القرن السادس عشر توقف عند ساقية لقضاء الليل بالقرب منها، وغرس عصاه في الأرض. وفي صباح الغد، عندما همّ ان يأخذها وجدها قد ضربتْ لها جذراً في الأرض ونبت لها براعم. فرأى في ذلك دليلاً على إرادة الله وأقام له مسكناً في هذا المكان[1]». هذا مثال على آية او علامة محمّلة بمغزى ديني، وهي تُدخل عنصراً مطلقاً يُنهي النسبة والاختلاط، «شيء ما» لا ينتسب إلى هذا العالم تجلّى على نحو يقيني. وهو، إذ يفعل هذا، فإنما يرسم توجيهاً او يقرر سلوكاً.

وعندما لا تظهر آية في الأمكنة المجاورة، يُصار إلى «تحريضها». فتكون ممارسة لنوع من «التعزيم» مع الاستعانة بالحيوان، فهو الذي يكشف عن المكان القابل للتقديس. والأمر، على الجملة، يتعلق باستحضار قوى مقدسة، بغرض «التوجه» في التجانسية المكانية. وانما يجري طلب الآية او العلامة لكي يضع حداً للتوتر الذي تستثيره النسبية، وللقلق الذي يغذيه فقدان التوجه ـ باختصار، لإيجاد «نقطة استناد» مطلقة. مثال ذلك: يُطارد حيوان أصهب، وفي المكان الذي يقع او يقبض عليه فيه، يُقام المقدِس. او يُرسَل حيوان أهلي طليقاً ـ ثور، مثلاً ـ، ثم يجري البحث عنه بعد بضعة أيام، ويصار إلى التضحية به حيث يعثر عليه. ثم يقام المذبح وتشيد القرية حوله. في جميع هذه الحالات، يكون الحيوان هو الذي

(1) RENÉ BASSET, Revue des Traditions rorulaires, XXII, 1907, p. 287.

يكشف عن قدسية المكـان: فالناس ليسوا احراراً في اختيار الموقع المقــدس؛ ليس عليهم سوى البحث عنــه واكتشــافــه مستعينين بالإشارات الخفية.

تُظهـر لنـا الأمثلة المتقـدمـة مختلف الوسائل التي يتلقّى بها الإنسان الديني إلهامه عن المكان المقدس. في كل هذه الحالات، تلغي التجليات المقدسة تجانسية المكان وتوحي بـ«نقطة ثابتة». لكن بما ان الإنسان الديني لا يستطيع العيش الا في جوّ مشبع بالقدسية، يجب ان نتوقع منه اعتماد عدد كبير من التقانيّات يقدس المكان بواسطتها. لقد رأينا ان القدسي هو الحقيقي او الواقعي بامتياز، وهو في الـوقت نفسه القدرة والفعالية وينبوعاً للحياة والخصوبة. ان توقُ الإنسان الديني الى العيش «في القدسي» يضاهي في الحقيقة توقه الى اقامة نفسه في الواقع الموضوعي، وألا يدع نفسه مشلولاً في نسبية ما لا نهـاية له من الاختبارات الذاتية صِرْفاً، بل ان يعيش في عالم واقعي فعال، لا في وَهْم. ان هذا المسلك يتحقق على جميع اصعدة وجوده، لكنه يتضح خصوصاً في توقُ الإنسان الديني الى الحركة في عالم مقدس، اي في مكان مقدس. ولهذا السبب اصطنع تقانيات للتوجّه، او هي بدقيق العبارة تقانيات «بناء» المكان المقدس. لكن يجب الا يذهب الظن ان الأمر له علاقة بعمل بشري، وأن الإنسان بفضل جهده افلح في تقديس المكان. في الحقيقة، يكون الطقس الـذي يشيد بواسـطته مكاناً مقدساً طقساً فعّالاً بمقدار ما يكرر فعل الآلهة. لكن، لكي نفهم ضرورة تشييد المكان المقدس طقسياً فهماً افضل، يجب ان نشدّد قليلاً على المفهوم التقليدي للعالم:

يجب أن نأخذ في اعتبارنا ان كل «عالم» هو، في نظر الإنسان الديني ، «عالم مقدس».

العماء Chaos والكون Cosmos :

ان ما يميز المجتمعات التقليدية هو التضادّ المستتر بين الإقليم المسكون والمكان المجهول، غير المحدد، الذي يحيط به. الأول هو «العالم» (اكثر تحديداً، «عالمنا»)، وهو «الكون»؛ وما سواه ليس بـ«الكون»، بل نوع من «عالم آخر»، مكان غريب، عمائي ، تسكنه الأشباح والعفاريت و«الأغراب» (الذين يتمثلون في العفاريت والأشباح، من جانب آخر). لأول وهلة، قد نُرجع هذا الانقطاع المكاني الى التضاد بين الإقليم المأهول المنظم، وبالتالي «المكوّن»، وبين المكان المجهول الذي يمتد الى ما وراء حدوده. فمن جهة هناك «كوْن» Cosmos ، ومن جهة ثانية «عماء» Chaos . لكننا سنرى ان الإقليم المأهول ان كان «كوْناً» ، فما ذاك الا لانه تقدّس قبل ان يكون كذلك، لأنه من عمل الآلهة او له صلة بعالمهم ، على هذا النحو او ذاك. فالعالم (او «عالمنا») هو عالم سبق وأن تجلّى القدسي في داخله، وبالتالي اصبح فيه انقطاع المستويات ممكناً وقابلاً للتكرار.

يظهر كل هذا في وضوح شديد في الطقس الفيدي Védique المتعلق بالاستيلاء على اقليم. فالاستيلاء يصبح مشروعاً بإقامة مذبح للنار على اسم الإله آغني . «يقال ان الإنسان استوطن (في مكان) بعد ان يكون بنى مذبحاً للنار (غرهاباتيا)، وجميع الذين بنوا مذبحاً للنار

استوطنوا بصورة مشروعة» (ساتا باتا براهمانا: ١، ١، ١-٤). بإقامة مذبح للنار، يصبح آغني حاضراً، ويصبح الاتصال بعالم الآلهة مضموناً.

لكن مغزى هذا الطقس اعقد من ذلك بكثير، وإذا اخذنا جميع تفصيلاته بعين الاعتبار، نفهم لماذا يكون تطويب* اقليم مساويا لـ«تكوينه» Cosmisation او «خلقه» فإقامة مذبح للنار على اسم الإله آغني ما هي إلا تكرار للخلق على مستوى العالم الأصغر. إذ الماء الذي يجبل به الصلصال يمثل الماء البذئي، والصلصال الذي يشكل قاعدة المذبح يرمز الى الأرض، وأما جوانبه الداخلية فتمثل الجو (او الهواء)، الخ. وتكون عملية البناء مصحوبة بمقاطع من الشعر تعلن الإقليم الكوني الذي تم خلقه اعلاناً صريحاً (ساتا باتا براهمانا ١، ٩، ٢، ٢٩، الخ). باختصار، ان اقامة مذبح للنار، الذي هو وحده يمنح فعل الاستيلاء على اقليم صفة المشروعية، تساوي فعل ولادة الكون Cosmogonie.

ان الإقليم المجهول الغريب غير المأهول (وهذا معناه في الغالب: غير مأهول من الذين «لنا») يسهم ايضاً في النمطية المائعة والشبحية التي يتصف بها العماء. والإنسان اذ يحتل هذا الإقليم ويقيم فيه فإنما يحوله رمزياً الى «كون» Cosmos بتكراره طقس ولادة الكون. ان ما يجب ان يصبح «عالمنا»، يجب ان يكون «مخلوقاً» أولاً، ولكل خلق نموذجه المثالي: خلق الآلهة للعالم. لم يكن المعمرون

* من الـ «طوبى»، كما في قوله تعالى ﴿طوبى لهم وحسن مآب﴾ (الرعد: ٢٩)، بتوجيه المعنى الى التبريك. ـ المترجم ـ

الإسكـانـدينـاف، بعـد ان تم لهم الاستيلاء على إيسـلانـدا وقاموا باستصلاح اراضيها، يعتبرون مشروعهم عملاً أصيلاً ولا عملاً قام به الإنسان او عملاً من الأعمال الدنيوية، بل تكراراً لفعل بدْئي : تحويل العماء إلى «كون» بفعل الخلق الإلهي. فهم اذ اشتغلوا على الأراضي المهجورة فإنما كانوا لا يفعلون شيئاً غير تكرار فعل الآلهة الذين نظموا العماء بإعطائه المباني والأشكال والضوابط.

ان يتعلق الأمر باستصلاح ارض بور، او غزو اقليم واحتلاله، كان مسكوناً من اناس «آخرين»، فإن الاستيلاء عليه يجب ان يكرر فعل ولادة الكون من كل وجه. في منظور المجتمعات القديمة، كل ما هو غير «عالمنا» فهو ليس بـ«عالم» بعد. ان الإقليم لا يكون ملكاً لأحـد الا ان «يخلق» خلقـاً جديداً، اي ان يُطَوَّب. ولقـد ظل هذا المسلك الديني حيال الأراضي المجهولة معمولاً به مدة طويلة، وفي الغرب بالذات، حتى فجر الأزمنة الحديثة. فقد كان الغزاة الإسبان والبرتغال (الكونكستادور) يستولون باسم يسوع المسيح، على الأقاليم التي يكتشفونها ويغزونها. وكان نصب الصليب، تطويباً للبلاد المفتوحة، يساوي «ولادة جديدة»:

في المسيح «الأشياء العتيقة قد مضت؛ هوذا الكل قد صار جديداً» (٢ كورنثوس ٥ : ١٧). فالبلاد التي تم اكتشافها حديثاً قد «تجدد خلقها» بفضل الصليب.

تطويب المكان: تكرار لولادة الكون:

من المهم ان نفهم جيداً ان «تكـوين» Cosmisation الأقاليم

المجهولة هو دائماً فعل تطويب: اننا اذ ننظّم مكاناً فإنما نكرر العمل المثالي الذي قامت به الآلهة. هذه العلاقة الوثيقة بين فعل التكوين وفعل التطويب نشهدها في مستويات الثقافة الابتدائية؛ على سبيل المثال عند الأستراليين الرحّل الذين ما برح اقتصادهم عند مرحلة جمع الغذاء والصيد الصغير. بحسب تقاليد احدى قبائل الأرُنْطا، وهم الأشِلْبا، قام الكائن الإلهي، نومباكولا، بـ«تكوين» ما سوف يصبح اقليمهم، وكان ذلك في الأزمنة الميطيقية (الأسطورية)، وخلق لهم جدُّهم الذي ينحدرون منه، وانشأ لهم مؤسساتهم. وجعل لهم من جذع شجرة السنط* العمودَ المقدس، وبعد ان طلاه بالدم، صعد الى السماء وتوارى عن الأنظار. ان هذا العمود يمثل محوراً كونياً، ذلك لأن الإقليم الذي حوله يصبح صالحاً للسكن، ويصير الإقليم «عالماً». من هنا الدور الطقسي الكبير الذي يلعبه العمود المقدس: فالأشلبا ينقلونه معهم كلما ارتحلوا وعين لهم مَيْلُه الجهة التي ينبغي لهم ان يتوجهوا فيها؛ وهذا يتيح لهم التنقل على الدوام من غير ان ينفصلوا عن «عالمهم»، ويظلون في الوقت نفسه على اتصال بـ«السماء» التي احتجب فيها نومباكولا. اذا انكسر العمود، فمعنى ذلك الكارثة، نوع من «نهاية العالم»، او انكفاء في «العماء». يحكي سبنسر وغيلين، روايةً عن احدى الأساطير، ان العمود المقدس انكسر ذات مرة، فأصبحت القبيلة كلها فريسة للقلق والكرْب؛ تشرد افرادها حيناً من الوقت، ثم اقتعدوا الأرض وأسلموا أنفسهم للموت[1].

* نوع من الشجر يستخرج منه صمغ جيد.

(1) B. SPENCER et F.J. GILLEN, THE ARNUTA (Londres, 1926) 1, p. 388.

يوضح لنا هذا المثال على نحو يثير عجبنا ما للعمود الطقسي من وظيفة كوسمولوجية ودور سوتريولوجي في آن واحد: يقوم الـ«كُووَا ـ أووَا» (ولعله كبير الكهنة ـ المترجم ـ) بصنع العمود من جديد لكي يستعمله النومباكولا في «تكوين» العالم من جهة، ومن جهة أخرى ترى قبيلة الأشِلْبا انها بفضله تستطيع الاتصال بالسماء، من حيث أن الوجود البشري غير ممكن الا بفضل هذا الاتصال الدائم مع السماء. ان «عالم» الأشِلْبا لا يصير عالماً «لهم» بحق الا بمقدار ما يقوم النومباكولا بإعادة خلق الكون على نحو منظم ومقدس. الحياة غير ممكنة بدون «نافذة» نحو المتعالي؛ بعبارة أخرى، الحياة غير ممكنة في «العماء». وما ان يفقد الوجود في العالم صلته بالمتعالي حتى يصبح وجوداً غير ممكن، وحتى يُسلم الأشِلْبا انفسهم للموت.

الإقامة في مكان تعني، في الدرجة الأخيرة، تطويبه. وعندما لا تعود الإقامة مؤقتة، كما هو الحال عند القبائل الرحّل، بل دائمة، كما هو الحال عند المقيمين، تكون منطوية على قرار حيوي يربط وجود المجتمع بأسره. ان «الإقامة» في مكان وتنظيمه والسكن فيه وكثيراً من مثل هذه الأفعال انما تفترض اختياراً وجودياً: اختيار العالم الذي نحن على استعداد لامتلاكه فيما نحن «نخلقه». فهذا «الكون» هو دائماً نسخة عن العالم المثالي الذي خلقته وسكنته الآلهة. ولذلك يسهم في قداسة عمل الآلهة.

يعتقد الأشلبا ان العمود المقدس «يدعم» العالم الذي «لهم» وييسر لهم الاتصال بالسماء. نحن هنا بإزاء نموذج اوّلي لصورة كونية شهدت انتشاراً واسعاً، هي صورة الأعمدة الكونية التي تدعم السماء

فيما هي تفتح الطريق نحو عالم الآلهة. ظل السلت والجرمان، حتى بعد اعتناقهم للمسيحية، يحتفظون بعبادة مثل هذه الأعمدة المقدسة. يروي كتاب Chronicum Laurissense Breve ، الذي كان تأليفه في حوالي ٨٠٠ للميلاد، ان شارلمان في حروبه مع السكسون (٧٧٢)، لما فتح مدينة ارسبرغ، امر بهدم معبدها وإزالة الخشب المقدس من «عمودهم الشهير». ويذكر رودولف دي فولدا (حوالى ٨٦٠) ان هذا العمود الشهير هو «عمود الكون الذي يدعم كل شيء تقريباً». واننا لنجد نفس الصورة الكوسمولوجية عند الرومان (هوراس، قصائد، ٣، ٣)، وفي الهند القديمة مع الـ«سكامبها»، العمود الكوني (ريك فيدا، ١، ١٠٥، ١٠، ٨٩، ٤، الخ،)، لكننا نجدها ايضاً عند سكان جزر الكناري وفي الثقافات البعيدة، كثقافة الكواكيوتل (كولومبيا البريطانية) وثقافة «نذءا دي فلور» (اندونيسيا).

يعتقد الكواكيوتل ان عموداً من نحاس يخترق المستويات الكونية الثلاثة (العالم الأسفل، الأرض، السماء): هناك حيث يغوص في السماء، يوجد «باب العالم الأعلى». والصورة المرئية لهذا العمود الكوني هي، في السماء، المجرّة (درب التبّانة). لكن عمل الآلهة هذا، الذي هو العالم، يعيد خلقَهُ البشرُ ويحاكونه على مستواهم.

محور العالم الذي يُرى في السماء، على هيئة المجرّة، يجعلونه ماثلا في بيت العبادة على هيئة عمود مقدس. ويتكون من جذع شجرة ارز طوله ما بين عشرة امتار واثني عشر متراً، ينفذ اكثر من نصفه من سقف المعبد. ويلعب دوراً رئيسياً في الاحتفالات بما يضفيه من صفة المبنى الكوني على بيت العبادة. في الأناشيد الطقسية يُدعى البيت

«عالمنا»، والمرشحون لاستلام الأسرار، الذين يقطنون فيه، يعلنون: «انا في مركز العالم... انا بالقرب من عمود العالم»، الخ[1]، واننا لنجد تمثيل العمود الكوني في العمود المقدس، وتمثيل بيت العبادة في العالم، عند الـ«نَدْء‌ا دي فلور» ايضاً. وعمود القربان يُدعى «عمود السماء»، ويُعتقد انه يدعم السماء[2].

«مركز العالم»

ان اعلان المريد من الكواكيوتل: «انا في مركز العالم!» يكشف لنا رأساً عن واحد من اعمق المعاني التي ينطوي عليها المكان المقدس. هنا حيث يتم، عن طريق الظهور المقدس، تقاطع المستويات، وتتفتح في الوقت نفسه «كُوّة» من الأعلى (العالم السماوي) او من الأسفل (الأقاليم الدنيا، عالم الأموات)، تصبح المستويات الكونية الثلاثة (الأرض، السماء، الأقاليم الدنيا) متصلة بعضها ببعض. كما رأينا قبل قليل، فكرة الاتصال يُعبَّر عنها احياناً بصورة عمود عالمي، او محور عالمي، يصل الأرض بالسماء ويدعمهما، ونجد قاعدته ضاربة في عمق العالم الأسفل («الجحيم»). لكن هذا العمود الكوني لا يمكنه ان يقوم الا في مركز العالم من حيث ان العالم المسكون برمّته انما ينتشر حوله. نحن هنا

---

(1) WERNER MÜLLER, Weltbild und Kult der Kwakiutl - Ind laner (Wiesbaden, 1955), PP. 17 - 20

(2) P. Arndt, «Die Megalithen kultur des Nad'a» ;Anthrop 27, 1932, PP. 61 - 61.

بإزاء سلسلة من المفاهيم الدينية والصور الكوسمولوجية مترابطة فيما بينها يفصّلها «نظام» يمكننا ان ندعوه بـ«نظام العالم» لدى المجتمعات التقليدية:

ا ـ ان المكان المقدس يشكل انقطاعاً في تجانسية الفراغ؛

ب ـ يُرمز الى هذا الانقطاع بـ«نافذة» او «كوّة»، يمكن بواسطتها العبور من اقليم الى آخر (من السماء إلى الارض وبالعكس، او من الأرض إلى العالم الأسفل)؛

ج ـ يعبر عن الاتصال بالسماء، من غير تحديد، بجملة من الصور ترجع كلها إلى فكرة محور العالم Axis mundi ، كأن تكون عموداً أو سلّماً (كما هو سلّم يعقوب) او جبلاً او شجرة الخ. ؛

٢) حول هذا المحور الكوني ينتشر «العالم» («عالمنا»)، وبالتالي يكون موقع المحور «في الوسط»، «في سرّة الأرض»، لأنه مركز العالم.

ثمة عدد كبير من العقائد والأساطير والطقوس المختلفة استمدت مقوّماتها من هذا النظام العالمي «التقليدي» ليس هنا مجال ذكرها. حسْبنا إيراد بضعة أمثلة نتخيّرها من مختلف الحضارات بحيث تتيح لنا فهم الدور الذي يلعبه المكان المقدس في حياة المجتمعات التقليدية، بصرف النظر عن المظهر الخاص الذي قد يتخذه: مكان مقدس، بيت عبادة، مدينة، «عالم». هذا، واننا لنجد رمزية مركز العالم في كل مكان. وليس كالمركز ما يوضح لنا، في معظم الحالات، المسلك التقليدي حيال «المكان الذي يعاش فيه».

لنبدأ بمثال يبين لنا رأساً ما تتصف به هذه الرمزية من تماسك

وتعقيد، وأعني بها رمزية «الجبل الكَوْني». رأينا ان الجبل يندرج في جملة الصـور التي تعبر عن الصلة بين السماء والأرض. واننا لنجد كثيراً من الثقافات تحكي لنا عن جبال، اسطورية او واقعية، تقع في مركـز العالم: جبل ميرو في الهند، وهَرَابَرْ زايْتي في إيران، و«جبل البلاد» ـ وهو جبل اسطوري في بلاد الرافدين ـ، وجبل جريزيم في فلسطين، وكان يُسمَّى ايضاً «سُرَّة الأرض». وبما أن الجبل المقدس هو محـور العـالم الذي يصل الأرض بالسماء، فهو يلامس السماء وتتعين فيه أعلى نقطة في العالم؛ ينتج عن ذلك ان البلاد التي تحيط به، وهي البلاد التي تشكل «عالمنا»، هي أعلى البلاد. وهذا ما يعلنه المأثور العبري: فلسطين، بما هي أعلى البلاد، لم يغمرها الطوفان. وينقل المأثور الإسلامي ان أعلى مكان على وجه الأرض هو الكعبة، لأن نجم القـطب يدل على انهـا تقـع امـام مركـز السمـاء». وعند المسيحيين، تقع الجلجثة في ذروة الجبل الكوني. كل هذه العقائد تعبر عن عاطفة واحدة، دينية بعمق: «عالمنا» ارض مقدسة لأنه اقرب مكـان من السمـاء، ولأنـه من هنا، من عندنا، يمكن الوصول إلى السماء. عالمنا اذن «مكان عال». في اللغة الكوسمولوجية، يُتَرْجم هذا المفهـوم بأنـه «قـذْف» للإقليم الممتاز، وهو إقليمنا، الى ذروة الجبل الكوني. وقد جمعت الأفكار المتأخرة، تبعاً لذلك، كل انواع النتائج المتصوَّرة؛ من ذلك مثلاً النتيجة التي مررنا بها لتوّنا، وأعني بها امتناع الأرض المقدسة على الطوفان.

نفس رمزية المركز تفسر لنا صوراً كوسمولوجية ومعتقدات دينية أخرى، نشير منها فيما يلي الى أهمها: آ ـ المدن المقدسة والحُرُم

توجد في مركز العالم؛ ب ـ المعابد نسخ عن الجبل الكوني وتكوّن بالتالي «صلة الوصل» بامتياز بين الأرض والسماء؛ ج ـ ان اساسات المعابد تغوص في اعماق الأقاليم الدنيا. حسبنا من ذلك بضعة أمثلة. ثم نسعى بعد ذلك الى ان نتمم جميع هذه المظاهر المختلفة التي تعود الى نفس الرمزية؛ وعندئذٍ نرى مقدار ما هي عليه هذه المفاهيم الرمزية عن العالم من تماسك.

السلطان الصيني الكامل تقع عاصمته في مركز العالم: في ظهيرة يوم الاعتدال الصيفي، لا يكون للمزولة ظل فيه. وما يلفتنا هو ان نلقى نفس الرمزية تطبق على هيكل اورشليم: الصخرة التي شُيِّد عليها هي «سُرّة الأرض».

الحاج الإيسلاندي، نيقولا دي ترفا، الذي زار مدينة القدس في القرن الثاني عشر، كتب عن القبر المقدس يقول: «هنا وَسَطُ العالم؛ هنا، في يوم الاعتدال الصيفي، يسقط نور الشمس عمودياً من السماء». ونفس المفهوم نجده في إيران: البلاد الايرانية هي مركز العالم وقلبه. وكما يوجد القلب في وسط الجسد، «كذلك بلاد إيران هي أعلى من جميع البلاد الأخرى لأنها تقع في وسط العالم». ولذلك اشتهرت مدينة «شيز»، اورشليم الإيرانيين (لأنها تقع في مركز العالم)، بأنها المكان الأصلي للسلطة الملكية، وفي الوقت نفسه هي مسقط رأس زرادشت.

اما تمثيل المعابد بالجبال الكونية ووظيفتها من حيث هي «صلة الوصل» بين الأرض والسماء، فإن اسماء البروج والمقادس البابلية نفسها تشهد لذلك؛ فهي تُدعى «جبل البيت» و«بيت جبل جميع

الأراضي» و«جبل العواصف» و«صلة الوصل ما بين السماء والأرض»، الخ. وكانت الزقورة، بالمعنى الدقيق للكلمة، جبلاً كونياً.. فالأدوار السبعة تمثّل السموات السبع الكوكبية، والكاهن اذ يتسلق هذه الأدوار فإنما يصل الى ذروة العالم. وتفسر لنا رمزية مشابهة ضخامة بناء معبد «بَرَابُودور» في جاوا، الذي بني على هيئة جبل صُنْعي. ويساوي الصعود إليه «رحلة وَجْد» الى مركز العالم. والحاج اذ يبلغ سطحه الأعلى فإنما يحقق تقاطعاً في المستوى؛ يلج «اقليماً طهوراً» ويسمو عن العالم الدنيوي.

دور ـ ان ـ كي، «صلة ما بين السماء والأرض»: هكذا كان يسمى عدد من المقادس البابلية (في نيبور ولارصا وسيفار، الخ.). وكان لبابل طائفة من الأسماء منها «بيت اساس السماء والأرض»، «صلة ما بين السماء والأرض». لكن بابل وحدها كانت تنعقد فيها الصلة بين الأرض والأقاليم الدنيا، لأن المدينة كانت مشيدة على «باب ـ أبسو». و«أبسو» كلمة تدل على «مياه العماء قبل الخلق». واننا لنجد نفس الاعتقاد عند العبرانيين: صخرة هيكل اورشليم تغوص في اعماق تيحوم tehom، المعادل العبري للأبسو البابلي. وكما كان لبابل «باب ـ أبسو»، كذلك كانت صخرة هيكل اورشليم تسد «فم تيحوم».

فالأبسو والتيحوم يرمزان معاً إلى «العماء المائي»، الى وضعية المادة الكونية قبل التشكل، وعالم الموت، وكل ما يسبق الحياة ويتبعها. «باب ـ ابسو»، والصخرة التي تسد فوّهة تيحوم، تدلان لاعلى نقطة التقاطع (وبالتالي نقطة الاتصال) بين العالم الأدنى

والأرض وحسب، وانما على الفرق في النظام الأنطولوجي بين هذين الصعيدين الكونيين ايضاً. ثمة انقطاع في المستوى بين تيحوم وصخرة الهيكل التي تسدّ فوّهته، انتقال من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، من الموت إلى الحياة. والعماء المائي الذي يسبق الخلق يرمز في الوقت نفسه إلى النكوص في غير المتشكّل الذي يحدثه الموت، والعودة إلى الحالة الشبحية من الوجود. من وجهة نظر معينة، تتشاكل الأقاليم الدنيا مع الأقاليم المهجورة والمجهولة التي تحيط بالأراضي المسكونة. فالعالم الأسفل الذي ينهض «كَوْننا» فوقه بثبات، يتطابق مع «العماء» الذي يمتد الى حدوده.

«عالمنا» يقع دائماً في المركز:

من كل ما تقدم نخلص الى ان «العالم الحقيقي» يقوم دائماً في وَسَط» او «مركز»، لأنه في المركز يحدث الانقطاع في المستوى، وبالتالي الاتصال فيما بين المناطق الكونية الثلاث. فالأمر يتعلق دائماً بكوْن تام مهما كان امتداده. فبلاد بكاملها، او مدينة، او هيكل، كل ذلك يمثل صورة العالم Imago mundi . كتب فلافيوس يوسفوس بصدد رمزية الهيكل ان الباحة تمثل «البحر» (اي الأقاليم الدنيا)، والحَرَم (المقدس) يمثل الأرض، وقدس الأقداس يمثل السماء. من ذلك يتضح ا ن «صورة العالم»، وكذا «المركز»، يتكرران في قلب العالم المأهول. ففلسطين والقُدس والهيكل يمثل كل منها، وفي نفس الوقت، صورة العالم ومركز الدنيا. ان مضاعفة «المراكز»،

وتكـرار صورة العـالم، على مستـويات تتواضع باطّراد، انما يشكل احدى العلامات النوعية على المجتمعات التقليدية.

ثمة نتيجة يبدو لنا انها تفرض نفسها: ان إنسان المجتمعات قبل الحديثة يتطلع إلى ان يحيا أقرب ما يمكن من «مركز العالم»، فهو مع علمه ان بلاده تقوم فعلاً في وسط الأرض، وأن مدينته تكوّن سُرّة العالم، وان المعبد او القصر، بخاصة، هما مركزان حقيقيان للعالم، الا انه يتطلع ايضاً إلى ان يقوم منزله الخاص به في المركز، وان يكون صورة للعالم. كما سوف نرى، يفترض في المسكن ان توجد فعلاً في مركـز العـالم، وأن تكـون تكراراً لخلق العالم، على صعيد العالم الأصغر. بعبارة أخرى، ان إنسان المجتمعات التقليدية لم يكن في وُسْعـه ان يعيش الا في مكان «منفتح» على الأعلى، حيث انقطاع المستـويات مضمـون رمـزياً، وحيث الاتصـال مع «العالم الآخر»، العـالم «المفـارق» ممكن رمـزياً ايضـاً. يتضح من هذا ان الحرم القدسي، وهو «المركز» بامتياز يصبح في متناوله، بما هو في مدينته او بيته؛ ولكي يتصل بعالم الآلهة حَسْبُهُ ان يلج المعبد.
لكن الإنسـان الـديني كان يحس الحـاجـة الى ان يعيش دائماً في المركز، تماماً مثل الأشلبا الذين، كما رأينا، كانوا دائماً يحملون معهم العمود المقدس، محور العالم، لكيلا يبتعدوا عن المركز ويظلوا على اتصـال بالعـالم الذي يسمو على عالم الأرض. بكلمة واحدة، ان إنسـان المجتمعات التقليدية، مهما كانت أبعاد مكانه المألوف له ـ بلاده، مدينته، قريته، بيته ـ يظل يستشعر الحاجة إلى ان يوجد دائماً في عالم كلّي ومنظّم، في «كَوْن» Cosmos .

يولد العالم من مركزه، يمتد من نقطة مركزية هي منه «كالسُّرَّة».
انـه هكذا، على ما تقول الـ«ريك فيدا» (١٠، ١٤٩)، يولد العالم وينمو انطلاقاً من نواة، من نقطة مركزية. الا ان المأثور اليهودي اصرح اذ يقول ان القدّوس خلق العالم كما يخلق الجنين. وكما ينمو الجنين ابتدأ من السُّرّة، كذلك بدأ الله خلق العالم ابتداء من السرة، ومنها كان انتشاره في جميع الجهات. ومركز العالم هو الأرض المقدسة. ويؤكد «يُوْما» «Yoma» «خلق العالم ابتداء من صهيون». ويقول احد احبار اليهود ان صخرة اورشليم «تُدعى حجر اساس الأرض، اي سُرّة الأرض، لأنه منها كان انتشار الأرض كلها». من ناحية ثانية، لأن خلق الإنسان نسخة عن ولادة الكون، كان خلق الإنسان الأول في «سرة الأرض» (مـأثـور رافـدِيْني)، في مركـز العـالم (مأثور إيراني)، في الفـردو، ں القا م في «سُرّة العالم»، او في اورشليم (مأثور يهودي - مسيحي). لم يكن من الممكن أن يكون الخلق بخلاف ذلك، باعتبار ان المركز هو بالضبط المكان الذي يحدث فيه انقطاع في المستوى، حيث يصبح المكان مقدساً، حقيقياً بامتياز. ان الخلق ينطوي على وفرة من الواقع؛ بعبارة أخرى، على تفجّر القدسي في العالم.

ينتج عن ذلك ا ن كل بناء يُشيَّد او شيء يُصنَع يُتَّخَذ له الكون نموذجاً مثالياً. فخلق العالم يصبح النموذج الأصلي او البدْئي لكل بادرة خلق يبتدرها الإنسان، كائنةً ما كانت الخطة التي يرجع إليها.
وقد رأينا أن الإقامة في أرض تكرر فعل نشوء الكون. بعد ان بيّنا ما للمركز من قيمة كوسموغونية، صار بوسعنا الآن ان نفهم بصورة افضل لماذا يكرر كلُّ بناء يشيده الإنسان خلق العالم انطلاقاً من نقطة مركزية

(«السُرّة»). على صورة العالم الذي ينمو ابتداء من مركز ويمتدّ نحو الجهات الأصلية الأربع، تُشيَّد القرية انطلاقاً من نقطة تقاطع. في «بالي» BALI ، كما في بعض أقاليم آسيا، بعد ان يتم الاستعداد لبناء قرية جديدة، يفتشون عن نقطة تقاطع طبيعية، حيث يتقاطع طريقان عمودياً. والمربّع الذي يبنى انطلاقاً من نقطة مركزية هو صورة للعالم Imago mundi . ثم تقسم القرية إلى اربعة قطاعات، وهو تقسيم ينطوي على تقسيم يوازيه للمجتمع، وفي نفس الوقت يتطابق مع تقسيم العالم الى اربعة آفاق. ويتركون في وسط القرية مكاناً خالياً على الأغلب، حيث يرفعون فيما بعد بيت العبادة الذي يمثل سقفه السماء رمزياً (احياناً يُشار إلى السماء برأس شجرة او صورة شجرة).

وعلى نفس المحور العمودي توجد النهاية الأخرى، عالم الأموات، مرموزاً اليه بحيوانات معينة (ثعبان، تمساح) الخ . . اورسوم تدل على الظلمات[1].

الرمزية الكونية للقرية في بنية الحرم او في بيت العبادة. ففي «واروبن» بغينيا يقع «بيت الرجال» (او منزل القوم) في وسط القرية، سقفه يمثل القبة السماوية، وتتطابق أضلاعه الأربع مع الجهات الأصلية الأربع. وفي سيرام، يرمز حجر القرية المقدس إلى السماء، والأعمدة الحجرية الأربعة التي ينهض عليها تمثل الأعمدة الأربعة التي تنهض عليها السماء[2] كذلك نجد مثل هذه المفاهيم لدى قبائل

---

(1) CF. C.T. BERTLING, VIERZAHL, Kreuz und ,andala InAsien ;Amsterdam, 1954), PP. 8 sq.

(2) Voir les références dans BERTLING, op. cit., PP. 4 - 5

الألكـونكين والسيوكس؛ فالكـوخ المقـدس عنـدهم، حيث يجري تسليم الأسرار، يمثل العالم؛ يرمز سقفه الى القبة السماوية، وتمثل قاعُـه الأرض، وتمثل أضلاعه الأربع الجهات الكونية الأربع، والبناء الطقسي للمكان يتميز برمزية ثلاثية: الأبواب الأربعة والنوافذ الأربع والألوان الأربعة وكلها تعني الجهات الأصلية الأربع. فبناء الكوخ إذن يكرر فعل ولادة الكون[1].

لا عجب اذن ان نلاقي مثل هذا المفهوم في ايطاليا القديمة وعنـد قدمـاء الجرمان. وعلى الجملة، ان الامر يتعلق بفكرة قديمة وواسعة الانتشار: انطلاقاً من مركز تنبعث الآفاق الأربعة في الجهات الأصلية الأربع. كان العالم الروماني عبارة عن حفرة مستديرة، مقسمة إلى اربعة اقسام، كان في نفس الوقت صورة للكون والنموذج لسكن الإنسان. وقد رأى بعضهم دائماً انه يجب الا نفهم من «روماكوادْراتا» انها مربعة الشكل، بل مقسمة اربعة اقسام[2]. لقد كان «المُندوس» (العالم) مماثلاً للأمْفالوس (سُرّة الأرض): المدينة (إيربس urbs) تقع في وسط الفلك الأرضي (أربيس ترّارُم).

وقد امكننا التعرف على افكار مماثلة تفسر لنا بنية القرى والمدن الجرمانية[3]. وفي نصوص ثقافية بالغة التنوع، نجد دائماً نفس

---

(1) Voir les materiaux qroupés et interprétés ras WERNER MÜLLER, Die blaue Hüutte (Weisbaden, 1954). PP. 60 sq.

(2) F. ALTHEIM, cheg WERNER M4ULLER, Kreis und Kreuz (Berlin, 1938), PP. 60 sq.

(3) Ibid., PP. 65 sq CF aussi W. MÜLLER, Die heilige stadt (Stuttgart, 1961).

المخطط الكوسمولوجي ونفس المشهد (سناريو) الطقسي : الإقامة في أرض هي تأسيس عالم.

المدينة ـ الكون :

ان كان «عالمنا» كوناً بحق، كان كل هجوم خارجي عليه يهدده بأن يحيله الى «عماء». ولما كان عالمنا قد تأسس محاكاة للعمل النموذجي الذي قام به الآلهة، اي خلق الكون، كان الأعداء المهاجمون بمثابة اعداء الآلهة، الشياطين، وخصوصاً كبيرهم، التنّين البدْئي الذي قهرته الآلهة في بدايات الزمان. ولذلك كان الهجوم على «عالمنا» هو انتقام التنّين الميطيقي الذي يتمرد على عمل الآلهة، الكون Cosmos ، ويحاول ان يردّه الى العدم. وعلى هذا تُصَنَّف الأعداء في جملة قوى العماء Chaos . كل خراب يحل بمدينة فهو نكوص الى العماء. وكل نصر على الأعداء يكرر النصر النموذجي الذي احرزه الله على التنّين (على «العماء»).

ولذلك كان الفرعون يُشبّه بالإله رع، قاهر التنّين ابو فيس، وأعداؤه يُشبّهون بهذا التنين الميطيقي. وكان داريوس (دارا) يعتبر نفسه «ثريتاوونا» جديداً، وهو البطل الأسطوري الإيراني الذي قتل التنّين ذا الثلاثة الرؤوس. وفي المأثور اليهودي، يوصف الملك الوثني بالتنّين؛ هكذا جاء وصف نبوخذ نصر على لسان إرميا (٥١ : ٣٤)، او بومبي في مزامير سليمان (٩ : ٢٩)*.

* هكذا في الأصل: les Psaumes dessalomon لكننا لم نجد في اسفار العهد القديم سفراً باسم «مزامير سليمان»؛ المعروف ان «المزامير» تنسب إلى داود! ـ المترجم ـ

فالتنين هو الشكل النموذجي لِهُوْلة البحر، والثعبان البدئي، ورمز المياه الكوْنية والدياجير والليل والموت؛ بكلمة واحدة، هو رمز لما لا شكل له ولا صورة، رمز للموجودة «بالقوة»، ولكل ما لم يرْتَدِ شكلاً او صورة بعد. ولذلك لم يكن بد من قتل التنين وتمزيقه إرْباً من قِبَلِ الله حتى يأتي الكون الى الوجود. والإله مَرْدوك انما خلق العالم من جسد هُوْلة البحر، «تيامات». والإله يَهْوَه انما خلق العالم بعدانتصاره على الهُوْلة، «رَهَب». لكن هذا النصر الذي أحرزه الله على التنّين يجب ان يتكرر رمزياً في كل سنة، لأنه في كل سنة يجب ان يخلق العالم خلقاً جديداً. كذلك يتكرر انتصار الآلهة على قوى الظلام وعلى الموت والعماء كلما انتصرت المدينة على غُزاتها.

من المحتمل جداً ان يكون الدفاع عن الأماكن المأهولة وعن المدن والحواضر هو في اصل الوقاية او التحصّن من السحر. وقد اتخذ هذا النوع من الدفاع شكل الخنادق والمتاهات والأسوار. وإنما أُعِدّتْ هذه الاستحكامات لكي تمنع غزو الشياطين وأرواح الموتى اكثر من منع الهجوم الذي تقوم به كائنات بشرية. في شمال الهند اذا نزل بالقوم وباء، رسموا حول المدينة دائرة لكي يمنعوا شياطين المرض من التسلل إلى داخل السور. وفي الغرب الوسيط، كانت اسوار المدينة تُطَوَّب طقسياً على اساس انها استحكامات تصد الشياطين والمرض والموت. هذا الى ان الفكر الرمزي لا يلقى صعوبة في تشبيه العدو البشري بالشيطان وبالموت. ثم ا ن النتائج التي تنجم عن الغارات التي يشنها الأعداء، سواء اكانت شيطانية أم عسكرية، هي نفسها دائماً: الدمار والتحلّل والموت.

ومـا زلنا حتى اليوم نستخدم نفس الصور والتعابير كلما تعلق الأمر بوصف الأخطار التي تتهدد نموذجاً او نمطاً معيناً من الحضارة. فنتكلم خصـوصـاً عن «العماء» و«الفوضى» و«الظلمات» التي سوف يغرق فيها عالمنا. فهذه التعابير جميعها انما تعني القضاء على نظام او كون او بنية عضـوية، وعـودة بالعـالم الى حالة من السيولة واللا شكل؛ بكلمة واحدة، الى حالة عمائية. ان هذا يبرهن على ان الصور النمـوذجية ما زالت حية في اللغة والرواسم التي يستخدمها الإنسان الحديث؛ اي ان شيئاً من المفهوم التقليدي للعالم لم يزل موجوداً في مسلكه، رغم انه لا يعي دائماً هذا الإرث البعيد.

الاضطلاع بخلق العالم:

في الـوقت الحـاضـر نقتصـر على إبـراز الفرق الجذري بين المسلكين ـ التقليدي والحديث ـ تجاه مسكن الإنسان. لا حاجة بنا الى توكيد ما للمسكن من قيمـة ووظيفة في المجتمعات الصناعية، فهمـا معـروفتـان تماماً. فعلى حد تعبير احد كبار مهندسي العمارة المعاصرين، البيت «مكنة للسكنى». فهو يندرج في جملة المكنات التي لا حصـر لهـا، والتي تُنتَـج على طراز واحـد في المـجتمعات الصناعية. البيت المثالي في عالمنا الحديث يجب ان يكون قبل كل شيء شأناً وظيفياً، اي ان يُتيح للناس ان يعملوا وأن يلتمسوا فيه الراحة ضماناً للعمل. ويمكننا أن نبدل «مكنة السـكن» بمقدار ما نبدل دراجة أو برّاداً او سيارة. كذلك يمكننا ان نبارح مدينتنا او مسقط رأسنا بدون ان ننزعج من شيء اللهم الا ما نلاقيه من جرّاء تبدل المناخ.

ليس من موضوعنا ان نؤرخ للتجريد البطيء عن القدسية الذي تعرّض له المسكن البشري. لأن هذا السياق يشكل جزءاً لا يتجزأ من التغيير الهائل الذي طرأ على العالم والذي اضطلعت به المجتمعات الصناعية. وهو التغير الذي أتاحه تجريد الكون من القدسية تحت تأثير الفكـر العلمي، وخصـوصـاً الاكتشافات المثيرة في ميادين الفيزياء والكيمياء. ولسوف نتساءل فيما بعد ان كان اعتبار الطبيعة شأناً دنيوياً هو أمر نهائي حقاً، وإن كانت لا توجد إمكانية لدى الإنسان الحديث يستعيد بها ذلك البعد المقدس من الوجود في العالم. كما رأينا قبل قليل، وكمـا سوف نرى بصـورة افضل فيما بعد، ان صوراً تقليدية معينة، او آثاراً معينة من سلوك الإنسان قبل الحديث، لم تزل موجودة في حالــة من «استـمــرار الحياة»، وهي موجــودة حتى في اكثــر المجتمعات تصنيعاً. لكن الذي يهمنا، في الوقت الحاضر، هو ان نبين المسلك التقليدي تجاه المسكن في حالته النقية، وان نستخلص منه ما ينطوي عليه من «نظرة الى العالم».

تتطلب الإقامة في ارض وتشييد مسكن فيها قراراً حيوياً بالنسبة للجماعة كلها كما بالنسبة للفرد. ذلك لأن الأمر يتعلّق بخلق «العالم» الذي تم اختياره للسكن. يجب عليه، اذن، ان يحاكي عمل الآلهة، وهو ولادة الكون Cosmogonie. وهذا ليس دائماً بالأمر السهل، لأن هناك انواعاً من ولادات الكون ذات صفة مأساوية ودامية؛ فالإنسان بما هو مقلّد للبادرات الإلهية يجب عليه أن يكررها. فإذا كان قد تعيّن على الآلهة ان يصرعوا هُوْلة البحر او كائناً بدْئياً آخر ويقطّعوه إرْباً لكي يخلقوا منه العالم، فإن الإنسـان، بدوره، يتعيّن عليه أن يحاكي فعل

الآلهة عندما يريد ان يبني لنفسه عالمه، مدينته او بيته. من هنا نشأت ضرورة تقديم القرابين الدامية، او الرمزية، بمناسبة تشييد الأبنية. وهو ما يفرض علينا قول بضع كلمات في هذا الشأن.

مهما كانت بنية المجتمع التقليدي، سواء أكان مجتمع صيادين ـ رعاة، مزارعين، ام كان مجتمعاً في مرحلة الحضارة البلدانية، فلا بد من تقديس المسكن دائماً، لأنه يشكل صورة للعالم، ولأن العالم خلْق إلهي. لكن هناك طرق كثيرة يتماثل فيها المسكن مع الكون، تماماً كما ان هناك نماذج كثيرة من خلق الكون. فيما نحن بصدده، حسبنا أن نميز طريقتين لتحويل المسكن طقسياً من مجرد مسكن الى كون Cosmos ، وذلك بإيلائه قيمة صورة العالم:

آ) بمماثلته للكون بواسطة تعيين الآفاق الأربعة بدءاً من نقطة مركزية ان كان الأمر يتعلق بقرية، او بإقامة رمزية لمحور العالم ان كان الأمر يتعلق بمسكن عائلي؛

ب) بتكرار الفعل النموذجي الذي قامت به الآلهة، والذي بفضله وُلد الكون من جسد تنين بحري او من عملاق بدْئي، وذلك عن طريق أداء طقس البناء.

لن نؤكد هنا على الفرق الجذري في «النظرة الى العالم» بين هاتين الطريقتين اللتين يتم بهما تقديس المسكن، وعلى ما تنطويان عليه من مسلّمات تاريخية ـ ثقافية، بل نقتصر على القول أن الطريقة الأولى ـ تصيير المكان كوناً بواسطة تعيين الآفاق الأربعة او إقامة محور العالم ـ نشهدها في اقدم المراحل الثقافية (ارجع الى عمود «كُورا ـ أورا» عند الأشلبا الأوستراليين). على حين يُعتقد أن الطريقة الثانية قد

بُدِىء بها في ثقافة الفلاحين القدماء. ان ما يهمنا هنا هو ان المسكن في جميع الثقافات التقليدية يجب ا ن يكون له مظهر مقدس، ومن هنا بالذات يكون انعكاساً للعالم.

تُظهـر لنا مساكن البدائيين من اهالي القطب الشمالي وأميركا وآسيا الشماليّتيْن عموداً مركزياً يتمثل فيه محور العالم او العمود الكوني أو شجرة العالم الذي يصل الأرض بالسماء، كما رأينا. بعبارة أخرى، في بنية المسكن نفسه تتكشف الرمزية الكونية: فالسماء خيمة كبيرة يسندها عمود مركزي، ووتد الخيمة او العمود المركزي في البيت تتمثل فيه أعمدة العالم ويعرف بهذا الاسم. وعند قاعدة العمود المركزي تذبح القرابين على شرف الكائن السماوي الأعلى؛ ان هذا يعطينا فكرة عن أهمية العمود من حيث وظيفته الطقسية. وقد احتفظ بهذه الرمزية نفسها رعاة آسيا الوسطى، لكن المسكن ذا السقف المخروطي والعمود المركزي اذا استعيض عنه بالـ«يُورْط» Yourte (خيمة لبّاد مغولية)، انتقلت الوظيفة الميطيقية ـ الطقسية للعمود فأصبحت الكوّةُ العليا منفذاً لتبديد الدخان. والشجرة المعرّاة من اغصانها، هي كالعمود، ينفذ اعلاها من كوّة اليورط العليا (وهي ترمز إلى الشجرة الكونية)، هي بمثابة سلّم يؤدّي إلى السماء: عليه يتسلق الشامانيُّون في رحلاتهم السماوية. فمن هذه الكوّة العليا يحلّقون في السماء[1]. وفي افريقيا ايضاً، نجد العمود المقدس، منتصباً وسط

(1) M. ELIADE, Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (Paris, 1951), PP. 238 sq.

المسكن، عند اقوام الرعاة من الحاميين او شبه الحاميين[1].

ملاك القول ان كل مسكن فإنما يقع بالقرب من محور العالم، لأن الإنسان الديني يصبو إلى العيش في «مركز العالم»، بعبارة أخرى في الحقيقي.

ولادة الكون وقربان البناء:

وإننا لنجد مثل هذا المفهوم في ثقافة مرتقية جداً كثقافة الهند، لكنه هنا يظهرنا ايضاً على الطريقة الأخرى من مماثلة البيت للكون، وقد قلنا عنها بضع كلمات فيما تقدم. قبل ا ن يُرسي البناؤون الحجرة الأولى، يدلهم المنجم على نقطة ا لأساسات التي تقع فوق الثعبان الذي يسند العالم، يقوم المعلّم المعمار بقطع وتد ويغرسه في الأرض، تماماً في النقطة التي عيّنها المنجّم، وبذلك يسحق رأس الثعبان. ثم يضع حجر الأساس فوق الوتد، بحيث يكون موقع حجر الزاوية في «مركز العالم» تماماً[2]. لكن فعل التأسيس، من ناحية ثانية، يكرر الفعل الكوسموغوني (ولادة الكون): فما غرس الوتد في رأس الثعبان و«سحقه» إلا محاكاة للبادرة الأولى التي ابتدرها «سوما» او «اندرا» الذي، على حد قول الـ«ريك فيدا»: «ضرب الثعبان في جحره» (٦، ١٧، ٩) و«قطع له رأسه» بِوَمْضةٍ منه (١، ٥٢، ١٠). وكما سبق وقلنا، ان الثعبان يرمز ا لى العماء، الى ما لا شكل له، الى

(1) WILHELM SCHMIDT, «DER Hellige Mittl Pfahl des Hauses» (ANTHOROPOS, XXXV - XXXVI, 1940 - 1941), P. 967.

(2) S. STEVENSON, The Rites of the Twice - Born (oxford, 1920) P. 354

من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، ومما ليس له شكل وصورة الى ما له شكل وصورة. ما علينا الا ان نتذكر ان الإله مردوك خلق العالم من جسد الهُوْلة البحري البذئي، تيامات، وان هذا الانتصار الذي حققه مردوك يتكرر رمزياً في كل سنة، لأنه في كل سنة يتجدد خلق العالم. لكن هذا الانتصار النموذجي يتكرر ايضاً في كل عملية بناء، لأن كل بناء جديد هو إعادة خلق العالم.

لكن هذا النمـوذج الثاني من ولادة العالم اكثر تعقيداً واحفل بالصور والرموز؛ لن نتناول منه هنا الا خطوطه العريضة. لكن ليس لنا غناء عن التذكير به في نهاية المطاف، لأنه في هذا النموذج من الولادة الكونية يتجمع مالا حصر له من صور قرابين التعمير التي ما هي، في جملتها، غير محاكاة رمزية في الغالب للذبيحة البدئية التي منها كانت ولادة العالم. ثم انه انطلاقاً من نموذج ثقافي معين، تُفسِّر لنا الميطيقا الكوسموغونية خلق العالم بواسطة قتل عملاق (إيمير في الميثولوجيا الجرمانية، بوروشا في الميثولوجيا الهندية، بان كو في الصين): من اطـرافـه تولـد مختلف الأقـاليم الكـونية. وتـذهب طائفة أخرى من الأساطير إلى أنه ليس الكون وحده هو الذي يولد بعد التضحية بكائن بذئي، بل من مادتـه بالذات تتكون ايضاً النباتات الغذائية والأعراق البشـرية أو الـطبقات الاجتماعية على اختلافها. وأنه بناء على هذا النمـوذج من الأساطير الكوسموغونية تعتمد القرابين التي تقرّب عند تشييد عمارة. لكي يدوم «المبنى» (بيت، معبد، مكان عمل، الخ.) يجب استحياؤه (= نفخ الحياة فيه)، وان تكون له في نفس الوقت حياة

ونفْس. وانتقال النفْس لا يتحقق الا بواسطة ذبيحة يسيل دمها. وقد اشتمل تاريخ الأديان والإتنولوجيا والفولكلور على مالا حصر له من صور قرابين التعمير والقرابين الدامية أو الرمزية التي تُقرّب لمنفعة المبنى. ففي الجزء الجنوبي الشرقي من اوروبا، كانت هذه الطقوس والعقائد مصدراً لقصائد شعبية مدهشة، فهي تروي لنا التضحية بامرأة معلم المعمار لكي يمكن انجاز المبنى (يرجع الى قصائد جسر أرْتا في اليونان) ودير أرْغَش في رومانيا، ومدينة سكوتاري في يوغوسلافيا، الخ.)

تكلمنا بما يكفي عما ينطوي عليه المسكن البشري من مغزى ديني بغية الوصول إلى نتائج تفرض نفسها بنفسها. فالبيت، كالمدينة أو المقْدِس، يتقدس كلاً أو بعضاً بواسطة رمز او طقس كوسموغوني. وإنه لهذا السبب كان النزول في ناحية، أو بناء قرية أو حتى بيت، قراراً بالغ الخطورة، لأن وجود الإنسان نفسه مرتبط به، لأنه يتعلق بخلق «عالم» خاص به، والاضطلاع بمسؤولية المحافظة عليه وتجديده. والإنسان لا يبدّل موطنه الا مكرهاً، لأنه ليس من السهل عليه ان يتخلى عن «عالمه». ليس المسكن شيئاً، ولا «مكنة للسكنى»، بل هو العالم الذي يبنيه الإنسان محاكاةً للخلق النموذجي الذي قام به الآلهة، الكوسموغونيا. كل مبنى وكل تدشين لمسكن جديد يساوي بنوع ما «بدءاً جديداً»، «حياة جديدة». وكل بدء انما يكرر البدء الأوليّ الذي رأى فيه العالم النور اول مرّة. حتى في المجتمعات الحديثة، المسرفة في دنيويتها، مازالت الاحتفالات والأفراح التي تصاحب الإقامة في مسكن جديد، مازالت تحتفظ بذكرى

المهرجانات الصاخبة التي كانت فيما مضى علامة على «بداية حياة جديدة».

بما ان المسكن يشكل صورة للعالم، اقتضى ان يكون موقعه رمزياً في «مركز العالم». وكثرة «مراكز العالم». بل لا نهائيتها، لا تشكل صعوبة امام الفكر الديني. هذا إلى ان الموضوع لا علاقة له بالمكان الهندسي، وإنما بمكان وجودي مقدس يبرز بنية أخرى مغايرة كل المغايرة، مكان قابل لما لا حصر له من الانقطاعات، وبالتالي من الاتصالات مع المتعالي. رأينا ما للكوّة العليا في مختلف صور المساكن في مختلف الثقافات من المعاني الكوسمولوجية والوظائف الطقسية. هذه المعاني والوظائف انتقلت إلى المدخنة (ثقب الدخان) وإلى الجزء من السقف الذي نجده فوق «الزاوية المقدسة»، والذي يصار إلى اقتلاعه أو حتى كسره في حالات الحزن المستديم. ولسوف نبين، عندما نتعرض للمماثلة بين الكون والبيت وجسم الإنسان، ما لهذا «الانقطاع في السقف» من عميق المغزى والأهمية. حالياً، حسْبُنا ان نذكر بأن المحارم المقدسة القديمة كان فيها كوّة في السقف، تسمى «عين القبّة» وترمز إلى انقطاع المستوى والاتصال بالمتعالي.

كل ما قامت به العمارة المقدسة انها تناولت الرمزية الكوسمولوجية الماثلة في بنية المساكن البدائية وطوّرتها. والمسكن البشري العادي، بدوره، كان سبقه كرونولوجياً «المكان المقدس» الوقتي، أي المكان الذي تطوّب مؤقتاً، وصار «كوْناً» (يرجع إلى اشِلْبا اوستراليا). بعبارة اخرى، ان جميع الرموز والطقوس المتعلقة بالمعابد

والمدن والبيوت تَمْتَح، في نهاية المطاف، من الخبرة الأولى للمكان المقدس.

المعبد، الباسيليقا، الكاتدرائية

في الحضارات الشرقية الكبرى ـ من بلاد الرافدين ومصر إلى الصين والهند ـ أضيف إلى المعبد قيمة جديدة وهامة. لم يعد المعبد صورة للعالم وحسب، وإنما نسخة أرضية من نموذج سماوي ايضاً. وقد ورثت اليهودية هذا المفهوم الشرقي القديم عن المعبد من حيث هو نسخة من نموذج بذئي سماوي. وربما كانت هذه الفكرة من التفسيرات الأخيرة التي اعطاها الإنسان الديني لخبرته الأولية للمكان المقدس في مقابل المكان الدنيوي. هنا يجب ان نؤكد قليلاً على المنظورات التي يفتحها امامنا هذا المفهوم الديني الجديد.

ملاك القول: ان كان المعبد صورة للعالم، فلأنه عالم مقدس بما هو من عالم الآلهة. لكن بنية المعبد الكوسمولوجية تفضي بنا إلى إعطائه قيمة دينية جديدة: المكان المقدس بامتياز، بيت الآلهة، المعبد، ما يفتأ يقدس العالم، لأنه يمثله ويحتويه في الوقت نفسه. فالعالم، مهما تنجّس، ما ينفك يتطهّر بفضل قدسية المحارم.

انطلاقاً من هذا الفرق الأنطولوجي بين الكون وصورته المقدسة، وهي المعبد، تظهر فكرة أخرى: ان قدسية المعبد قائمة في كنف كل فساد أرضي، وما ذلك إلا لأن تصميمه الهندسي هو من عمل الآلهة وبالتالي لأن موقعه قريب من الآلهة، في السماء. فنماذج

المعابد، بما هي متعالية، تتمتع بوجود روحي، سماوي، لا يتطرق اليه فساد. وإنما بفضل الآلهة يصل الإنسان إلى رؤية هذه النماذج بصورة خاطفة، يسعى بعدها إلى محاكاتها على الأرض. فالملك البابلي، كوديا، رأى في الحلم الإلاهة نيدابا تُطلعه على لوح كُتب عليه النجوم السعيدة وإلهٌ يريه تصميم المعبد. كذلك ابتنى سنحريب مدينة نينوى على هيئة المشروع الذي كان اعتماده في الأزمنة السحيقة عند خلق السماء. ليس معنى هذا ان اقتسام القدسية السماوية كان قاصراً على المباني الأولى وحسب، وإنما كان يمتد ليشمل النماذج المعمارية الموجودة في السماء أيضاً.

بالنسبة لبني اسرائيل، المظلّة والآنية المقدسة والهيكل ـ كل ذلك كانت نماذجه عند يهوه منذ الأزل، وان يهوه هو الذي أوحى بها إلى انبيائه لكي يصنعوها على الأرض طبقاً لنماذجها في السماء. فقد خاطب يهوه موسى بهذه الكلمات: «فيصنعون لي مقدساً لأسكن في وسطهم. بحسب جميع ما أنا أريك من مثال المسكن ومثال جميع آنيته هكذا تصنعون» (خروج ٢٥ : ٨ ـ ٩). «وانظر فاصنعها على مثالها الذي أُظهِرَ لك في الجبل (خروج ٢٥ : ٤٠). وعندما اعطى داود ابنه سليمان رسم مباني المعبد والمقْدِس وجميع الآنية اكد له قائلًا: «قد أفهمني الرب كل ذلك بالكتابة بيده عليَّ أي كل اشغال المثال» (اخبار الأيام الأول ٢٨ : ١٩). فهو إذن قد رأى النموذج السماوي الذي خلقه يهوه في بدء الزمان. وهذا ما أعلنه سليمان: «أمرتني ان أبني الهيكل باسمك القدوس ومذبحاً في المدينة حيث

تسكن، على مثال الخيمة المقدسة التي اعددْتها منذ البدء» (الحكمة ٩ : ٨).

خلق الله اورشليم السماوية في نفس الوقت الذي خلق فيه الفردوس، أي في الأزل. ولم تكن اورشليم الا نسخة تقريبية من نموذجها الأعلى. قد يدنّسها الإنسان لكن نموذجها لا يتطرق اليه فساد، بما هو غير مُنْطوٍ في الزمان. «البناء الذي يوجد حالياً في وسطكم ليس هو الذي تجلَّى فيَّ، انما هو الذي كان مُعداً منذ الزمن الذي عزمت فيه على خلق الفردوس، والذي اطلّعتُ آدم عليه قبل خطيئة (رؤيا باروك ٢، ٤ : ٣ - ٧)(*).

تعتبر الباسيليقا المسيحية، ومن بعدها الكاتدرائية، استمراراً لجميع هذه الرمزيات وتوسعاً فيها. فالكنيسة، من جهة، تحاكي اورشليم السماوية؛ وقد كانت تعتبر كذلك منذ اقدم الأزمنة المسيحية. والكنيسة، من جهة أخرى، تعيد خلق الفردوس أو العالم السماوي. لكن البنية الكوسمولوجية للمبنى المقدّس لم تزل قائمة في وعي المسيحية، وهي في الكنيسة البيزنطية أظهر. «الأقسام الأربعة في داخل الكنيسة ترمز إلى الجهات الأصلية الأربع، والمذبح الذي يقع إلى الشرق يرمز إلى الفردوس. والباب العلوي الذي يُفْضي إلى المقْدِس كان يسمى ايضاً باب الفردوس». وفي اسبوع الفصح، يظل

---

* لا وجود لهذه الرؤيا في اسفار العهد القديم المعتمدة لدى الكنيسة البروتستانتية أما الأسفار المعتمدة لدى الكنيسة الكاثوليكية ففيها سفر بعنوان «نبوءة باروك»، لكن الأعداد التي يشير اليها المؤلف ليس فيها شيء من الكلام الذي استشهد به. - المترجم -

هذا البـاب مفتوحاً طوال مدة خدمة القدّاس. واننا لنجد تفسير هذه العـادة في قانـون الفصـح : يقوم المسيح من القبر ويفتح لنا ابواب الفردوس. اما الغرب فهو إقليم ظلمات الحزن، اقليم الموت، مقام الأموات الأبدي الذين ينتظرون انبعاث الأجساد والدينونة الأخيرة. اما وسط المبنى فهو الأرض. وفقاً لمفاهيم كوسماس انديكوبلوستوس، الأرض مستطيلة تحدها اضلاع اربع فوقها قبّة. والأجزاء الأربعة في داخل الكنيسة ترمز إلى الجهات الأصلية الأربع. والكنيسة البيزنطية، بما هي صورة الكون، تجسد العالم وتقدسه في الوقت نفسه.

بضع نتائج

من آلاف الأمثلة التي هي في تصرف مؤرخ الأديان لم نذكر هنا الا القليل، لكن هذا القليل يكفي مع ذلك لبيان ما في خبرة المكان الدينية من تنوع. وإنما تخيّرنا هذه الأمثلة من ثقافات وعصور مختلفة لكي نبرز على الأقـل من التعـابير الميثـولوجية اهمها ومن المشاهد الطقسية ما يعتمـد على خبرة المكان المقدس. لقد اختلف تقويم الإنسان الديني لهذه الخبرة الأساسية على مدى التاريخ. ما علينا إلا ان نقارن مفهوم المكان المقدس، وبالتالي الكون cosmos ، لدى الأشِلْبا الأوستراليين، بما يماثله لدى الكواكيوتل أو الألطاييق أو سكان الرافدين، حتى ندرك ما بينها من فروق. ليس يجدي التوسع في هذه البـديهية: الحياة الـدينية التي عاشتهـا البشـرية على مدى حقب التـاريخ، وكـذا تعـابيرهـا ومصـطلحـاتهـا، مشروطة بعدد كبير من

اللحظات التاريخية والأنماط الثقافية. ومع ذلك فليس التنوع الذي لا نهاية له من الاختبارات الدينية للمكان هو ما يهمنا هنا، بل عناصر الوحدة التي تنتظمها جميعاً. لأنه يكفي ان نقابل مسلك إنسان غير ديني تجاه المكان الذي يعيش فيه بمسلك الإنسان الديني حيال المكان المقدس حتى ندرك الفرق.

اذا اردنا تلخيص ما تقدم قلنا ان خبرة المكان المقدس تجعل من «أساس العالم» أمراً في المتناول: هنا يتجلّى القدسي في المكان، ويسفر الحقيقي عن وجهه، ويأتي «العالم» إلى الوجود. لكن تفجر القدسي لا يقتصر على تعيين نقطة ثابتة في وسط سيولة مالا شكل له من المكان الدنيوي، أو «مركز» في العماء وحسب، وإنما يُحدث انقطاعاً في المستوى، ويعقد صلة فيما بين المستويات الكونية (الأرض والسماء)، ويتيح العبور، على صعيد انطولوجي، من نمط من الوجود إلى آخر. وان هذا الانقطاع في تنافر المكان الدنيوي لهو الذي يخلق «المركز»، ويمكّن من الاتصال بـ «المتعالي» ويؤسس «العالم»، ويتيح التوجه. تبعاً لذلك، ان تجلّي القدسي في المكان له مكافئه الكوسمولوجي: كل تجلٍّ للقدسي في المكان أو كل تطويب لمكان يساوي «ولادة كونية»، (كوسموغونيا). ولعل النتيجة الأولى هي التالية: العالم يمكن فهمه، بما هو عالم أو كوْن، بمقدار ما يتكشف عن عالم مقدس.

كل عالم فإنما هو من عمل الآلهة، لأن الآلهة خلقته خلقاً مباشراً، طوّبَهُ الإنسان و«كوّنه»، بتحْيين فعل الخلق النموذجي طقسياً. بعبارة أخرى، الإنسان الديني لا يستطيع العيش إلا في عالم

مقدس، لأن مثل هذا العالم فقط هو الذي يشترك في الوجود، يوجد حقاً. هذه الضرورة الدينية تعبّر عن ظمأ انطولوجي لا يُروى. الإنسان الديني متعطش إلى الوجود. وإن رهبته من «العماء»، الذي يحيط بعالمه المأهول، لتتفق مع رهبته من «العدم». والمكان المجهول الذي يمتد إلى ما وراء «عالمه»، المكان الذي لم يتخذ بعد صفة «الكون»، بما هو مكان غير مطوّب، مجرد مساحة لا تشكل لها ولم تعيّن وجهة لها بعد، لم تزل بلا بنية ظاهرة - هذا المكان الدنيوي هو العدم بالنسبة للإنسان الديني. فإذا ضلّ فيه، عن مغامرة فاشلة، احس فراغاً في قوامه «الوجودي»، كما لو أنه انحلّ في العماء، وآل إلى الموت.

هذا الظمأ الأنطولوجي يتجلى في اشكال عديدة، واظهرها ما كان خاصاً بالمكان المقدس. انه إرادة الإنسان الديني ان يقيم في قلب الحقيقي، في «مركز العالم»: من حيث بدأ الكون بالوجود والامتداد نحو الآفاق الأربعة، وحيث توجد إمكانية الاتصال مع الآلهة، وحيث يوجد اقرب مكان إلى الآلهة. لقد مرّ معنا ان رمزية مركز العالم تمنح الشكل لا للبلاد والمدن والمعابد والقصور وحسب، وإنما ايضاً للمساكن البشرية حتى اكثرها تواضعاً كخيمة الصيّاد الجوّال، و«يورْط» الراعي، وبيت الفلاح المقيم. باختصار، كل إنسان ديني فإنما يقيم في مركز العالم وفي مصدر الحقيقة المطلقة نفسها في الوقت نفسه، قريباً من «الكوّة» التي تضمن له الاتصال مع الآلهة. لكن لما كانت إقامة الإنسان الديني في ناحية ما، وسكناه في مكان ما، ما هي آلا تكرار لولادة الكون، وبالتالي محاكاة لعمل

الآلهة، كان كل قرار وجودي ينطوي على «الإقامة في المكان قراراً دينياً. وهو إذ يضطلع بمسؤولية «خلق» العالم الذي اختار ان يسكنه لا «يكوّن» العماء وحسب، وانما يقدس عالمه الصغير ايضاً اذ يجعله مماثلاً لعالم الآلهة. ان عند الإنسان الديني حنيناً عميقاً لأن يسكن في «عالم إلهي»، وهو العالم الذي صوّره فيما بعد في المعابد والمحارم المقدسة. ملاك القول ان هذا الحنين الديني يعبر عن توْق الإنسان إلى الحياة في كون طاهر ومقدس، كالذي كان في البدء، عندما خرج من يدي الخالق.

ان اختبار الإنسان الديني للزمن المقدس هو ما سوف يتيح له ان يستعيد دورياً خلق «الكون»، الذي كان في البدء، في لحظة الخلق الميطيقية.

الفصل الثاني

الزمان المقدس
والأساطير

الزمان الدنيوي والزمان الديني

عند الإنسان الديني، الزمان ليس اكثر من المكان تجانسية واستمرارية. ان فيه فترات مقدسة هي زمن الأعياد (واكثرها اعياد دورية)، كذلك ان فيه الزمن الدنيوي، أو الديمومة العادية التي تندرج فيها الأفعال المجردة من المعنى الديني. بين هذين النوعين من الأزمنة، يوجد، بداهةً، قطع للاستمرارية. لكن الإنسان الديني يمكنه بواسطة الطقوس ان «يعبر»، وهو آمن من الأخطار، من الزمان الدنيوي إلى الزمان المقدس.

ثمة فرق اساسي بين هذين النوعين من الأزمنة يستوقفنا للوهلة الأولى: الزمن المقدس، من حيث طبيعته بالذات، قابل للاسترجاع بمعنى انه زن ميطيقي (اسطوري) بذئي قابل للصيرورة في الحاضر. كل عيد ديني، وكل زمن ليتورجيّ، فإنما يتكون من تحيين لحدث جرى في ماضٍ ميطيقي، «في البدء»، والمشاركة الدينية في عيد من الأعياد تنطوي على خروج من الزمن الدينوي «العادي» بغية استرجاع

الزمن الميطيقي الذي يُحيّنه العيد بالذات. يترتب على ذلك ان الزمن المقـدس قابل للاستعادة والتكرار بلا حدود. من وجهة نظر معينة، يمكن القـول انـه «لا يجـري»، ولا يتكـون من «ديمومة» غير قابلة للنكـوص، بل هو زمن انـطولـوجي بامتياز، زمن «بارمنيدي»، مساوٍ لنفسـه دائماً، لا يتغير ولا ينفد. في كل عيد دوْري يكون استرجاعٌ لنفس الزمان المقدس، الزمان الذي تجلّى في عيد السنة الماضية أو في العيد الـذي انقضى عليه قرن كامـل، وهـو الزمان الذي خلقته وقدسته الألهة عندما ابتدرته أول مرة، وهي نفس البادرة التي تتحيّن في العيد. بعبـارة أخرى، يكون في العيد استرجاعٌ لأول ظهور من الزمان المقدس كما حدثَ في الأصل، «في ذلك الزمان». ذلك لأن الزمان المقدس الذي يجري فيه العيد لم يكن له وجود قبل «البوادر» الإلهية التي يجري احياء ذكراها في العيد. فالألهة اذ خلقت انواعاً مختلفـة من الـواقـع التي يتألف منها عالمنا اليوم، قد أسّست ايضاً للزمـان المقدس، من حيث ان الزمان الذي يعاصر فعلاً من افعال الخلق لهو بالضرورة زمان قدّسه حضور الفعالية الألهية فيه.

على هذا النحو يعيش الإنسان الديني في نوعين من الزمان، اهمهما هو الزمان المقدس، الذي يتبدى تحت المظهر المفارق من الـزمان الدائري الذي يقبل النكوص والاسترجاع، أي ا نه نوع من الحـاضـر الأزلي الميطيقي يمكن ان يلجـه الإنسـان دورياً بواسطة الـطقـوس. هذا الموقف من الزمان كاف لتمييز الإنسان الديني من الإنسان غير الديني: الأول يأبى على نفسه ان يعيش حصراً فيما صار يعرف في المصطلح الحديث بـ «الحاضر التاريخي»؛ فهو يسعى إلى

ان ينضم إلى زمن مقدس يمكنه، من نواحٍ معينة، ان يشاكل «الأزل».

ولعله يصعب علينا أن نبيّن في كلمات قليلة ما هو الزمان بالنسبة للإنسان غير الديني الذي يعيش في المجتمعات الحديثة. ليس في نيتنا ان نتكلم على الفلسفات الحديثة المتعلقة بالزمان، ولا عن المفاهيم التي يستخدمها العلم المعاصر في بحوثه الخاصة. ليس في نيتنا ان نعقد مقارنة فيما بين انظمة الفكر أو فيما بين المذاهب الفلسفية، بل فيما بين مواقف وجودية، بل كل ما نستطيع قوله هو أن الإنسان غير الديني هو ايضاً يعرف نوعاً من انقطاع الزمان وتنافره. بالنسبة اليه هو ايضاً، بالإضافة إلى زمن العمل الذي يجري على وتيرة واحدة نَوعاً ما، يوجد زمن آخر هو زن المباهج والاستعراضات، «زمن الأعياد». فهو ايضاً يعيش وفقاً لإيقاعات زمانية متنوعة، ويعرف أزمنة متفاوتة الشدة، وذلك عندما يصغي إلى موسيقاه المفضلة، أو عندما يحب وينتظر لقاء المحبوب. عندئذٍ يحس ايقاعاً زمانياً مختلفاً عن الزمان الذي يشتغل فيه أو الزمان الذي يشعر فيه بالضجر.

لكن بالنسبة للإنسان الديني ثمة فرق اساسي، إذ ان هذا الأخير يعرف هُنَيْهاتٍ «مقدسة» لا تشترك في الزمان الدنيوي الذي يسبقها ويليها، هنيهات لها بنية مغايرة كلّياً، و«أصل» مختلف، هو الزمان البدْئي، الذي قدسته الآلهة، والقابل لأن يصير حاضراً بواسطة العيد. بالنسبة للإنسان غير الديني، هذه الصفة التي تتجاوز الإنسان ويتصف بها الزمان الليتورجي شيء لا يمكن بلوغه. بالنسبة للإنسان غير الديني، ليس في الزمان انقطاع ولا ينطوي على «سر»: فهو يشكل

اعمق ابعاد وجود الإنسان، وهو مرتبط بوجوده بالذات، وهو بالتالي له بداية ونهاية، الا وهي الموت، انقضاء الوجود. مهما كثرت الإيقاعات الـزمـانية التي يحسهـا، ومهما اختلفت شدة هذه الإيقاعات، يعلم الإنسان الديني ان الأمر يتعلق دائماً بخبرة بشرية لا يمكنها ان تنطوي على حضور إلهي من أي نوع.

اما بالنسبة للإنسان الديني فالزمان الدنيوي قابل لأن «يتوقف» دورياً، اذ يندرج فيه زمان مقدّس بواسطة الطقس، زمان غير تاريخي (بمعنى انه لا ينتسب إلى الزمن الحاضر التاريخي). وكما ان الكنيسة تشكل انقطاعاً في مستوى المكان الدنيوي من مدينة حديثة، كذلك تسم الخـدمة الدينية التي تجري في نطاقها علامة على انقطاع في الـديمومة الزمانية الدنيوية: انه لم يعد ذلك الزمن التاريخي الراهن الذي يعاش في الشوارع والبيوت المجاورة، بل الزمان الذي يجري فيه الـوجـود التـاريخي ليسوع المسيح، الزمان الذي تقدس بدعوته وآلامه وموته وانبعاثه. ومع ذلك فإن هذا المثال لا يلقي الضوء على كل الفرق القائم بين الزمن الدنيوي والزمن المقدس؛ بالنسبة للديانات الأخرى، جددت المسيحية خبرة الزمان الليثورجي ومفهومه في اثباتها تاريخية شخص يسوع المسيح. بالنسبة للمؤمن، تتطور الليثوروجية في زمن تاريخي قدّسه تجسد ابن الله. ان الزمان المقدس الذي يتحيّن دورياً في الديانات التي سبقت المسيحية (وخصوصاً الديانات القديمة) هو زمان ميطيقي، بَدْئي، لا يتواحد مع ماض تاريخي، زمان اصلي بمعنـى انـه انبثق «فجأة»، لم يكن مسبوقاً بزمان آخر، لأنه ما من زمان يمكن ان يوجد قبل ظهور الحقيقة التي ترويها الأسطورة.

هذا المفهوم القديم للزمان الميطيقي هو ما يهمنا قبل كل شيء. ولسوف نرى فيما بعد الفروق بينه وبين مفهومه في اليهودية والمسيحية.

تمبلوم ـ تمبوس (المعبد ـ الزمان)

نعرض الآن بعض الوقائع التي تكشف لنا على الفور عن مسلك الإنسان الديني تجاه الزمان. من الملاحظات الأولية ذات الأهمية اننا نجد في كثير من لغات الأهالي الأصليين في اميركا الشمالية ان الكلمة التي تدل على «العالم» (= الكون cosmos) تُستخدم ايضاً للدلالة على «السنة». فإذا اراد اليوقوط Yokut مثلاً أن يقولوا إن «سنة انقضت» قالوا: «العالم مضى». وعند اليوكي Yuki تتعيّن «السنة» بلفظة «الأرض» أو «العالم». فإذا قالوا: «مضت الأرض» فمعنى ذلك عندهم ان «عاماً مضى». فالمفردات اللغوية تكشف عن صلة دينية وثيقة بين العالم والزمان الكوني. والكون وحدة حيّة تولد وتنمو وتموت في آخر يوم من السنة، لكي تعود فتولد ثانية في العام الجديد. ولسوف نرى ان هذه الولادة الثانية هي ولادة يولدها الكون في كل سنة، لأنه في كل عام جديد يبدأ الزمان بدءاً جديداً.

هذه الوحدة الكونية ـ الزمانية هي من طبيعة دينية: الكون مماثل للزمان الكوني (الـ «سنة»)، لأن احدهما كالآخر حقيقة مقدسة، خلق إلهي. وتظهر هذه الوحدة الكونية ـ الزمانية عند بعض الأهالي في اميركا الشمالية في نفس تكوين المباني المقدسة. بما ان المعبد يمثل

صورة العالم، فهو ينطوي ايضاً على رمزية زمانية. وهذا ما نجده، مثلاً، عند قبائل الغونكان والسيوكس. فالكوخ المقدس عندهم، فضلاً عن تمثيله للعالم، يرمز ايضاً إلى السنة. ذلك لأن السنة عندهم تعتبر طريقاً إلى الجهات الأصلية الأربع؛ يفسر ذلك النوافذ الأربع والأبواب الأربعة التي نجدها في الكوخ المقدس. ويقول الداكوتا ان «السنة عبارة عن دائرة حول العالم»؛ أي حول كوخهم المقدس من حيث هو صورة للعالم[1].

وفي الهند مثال، بَعْدُ، اوضح. رأينا كيف ان تشييد مذبح عندهم يساوي تكراراً لخلق العالم. وتضيف النصوص ان هيكل النار هو السنة، وهي بهذا المعنى تفسر رمزيته الزمانية: الستون والثلاثمائة قرميدة التي يتألف منها السياج تناظر الستين والثلاثمائة ليلة من السنة، والستون والثلاثمائة قرميدة التي يتألف منها «الياجو شماتي» تناظر الستين والثلاثمائة نهار (ساتاباتا براهمانا ١٠، ٥، ٤، ١٠ الخ.). بعبارة أخرى، كلما بُني هيكل ناري لا يعاد خلق العالم وحسب، وانما «تُبنى السنة» ايضاً؛ يُولد الزمان ثانية-اذ يُخلق خلقاً جديداً. من ناحية ثانية، تُشَبَّهُ السنة بـ «براجاباتي»، الإله الكوني. يترتب على ذلك ان «براجاباتي» يعود إلى الحياة ثانية، أي تشتد قداسة العالم، مع كل هيكل جديد. ان الأمر لا يتعلق بالزمان الدنيوي، بمجرد الديمومة الزمانية، بل بتقديس الزمان الكوني. القصد من إقامة هيكل النار هو تقديس العالم، وبالتالي اندراجه في الزمان المقدس.

(1) WERNER MÜLLER, Die blaue Hütte (Wiesbaden, 1954), P. 133

في هيكل اورشليم نجد رمزية زمانية مشابهة تندرج في نطاق الرمزية الكوسمولوجية. يقول فلافيوس يوسفوس: الأرغفة الاثنا عشر التي توضع على المائدة تعني اشهر السنة الاثني عشر، والشمعدان ذو السبعين شعبة يمثل «العشريّات» (اي تقسيم قبة الفلك المؤلفة من سبعة كواكب كل منها إلى عشرة). والمعبد هو صورة العالم: باعتباره موجوداً في «مركز العالم»، في اورشليم؛ وبذلك لا يتقدس الكون كله وحسب، وإنما «الحياة» الكونية ايضاً، أي الزمان.

يرجع الفضل إلى هرمان اوسنر من حيث إنه أول من فسر الصلة الإيتمولوجية بين templum و tempus ، اذ فسر هذين الاصطلاحين انطلاقاً من مفهوم التقاطع (Schneidung و Kreuzung)[1]. وقد أيدت البحوث الأخيرة هذا الاكتشاف: «تمبلوم» يدل على الجانب المكاني و «تمبوس» على الجانب الزماني من حركة الأفق في المكان والزمان[2].

ويبدو ان المغزى العميق لكل هذه الوقائع هو التالي: بالنسبة للإنسان الديني من الثقافات القديمة، العالم يتجدد سنوياً؛ بعبارة اخرى، يستعيد في كل سنة جديدة «قداسته» الأصلية، التي كانت له عندما خرج من يدي الخالق. هذه الرمزية نجدها ظاهرة بوضوح في البنية المعمارية للمحارم القدسية. لأن المعبد هو في الوقت نفسه المكان المقدس بامتياز وصورة العالم، يقدس الكون كله ويقدس

---

(1) H. usener, Götternamen (2 nd., Bonn, 1920), P. 191 sq.

(2) Werner Müller, Kreis und Kreus (Berlin, 1938); P. 39; cf aussi PP. 33 sq.

الحياة الكونية ايضاً. وقد كان الإنسان القديم يتخيل هذه الحياة الكونية على هيئة مسار دائري، متواحد مع السنة. وكانت السنة دائرة مغلقة: كان لها بداية وكان لها نهاية، لكن كان لها ايضاً هذه الخصوصية التي تستطيع بواسطتها ان «تولد ثانية» في هيئة سنة جديدة. مع كل سنة جديدة يظهر إلى الوجود زمان «جديد»، «طَاهر»، «قُدُس»، من حيث انه لم يُستعمَل» بعد.

لكن الزمان كان يولد ثانية، ويبدأ من جديد، لأن العالم كان يخلق من جديد في كل سنة جديدة. كنا بيّنا في الفصل السابق ما للأسطورة الكوسموغونية من اهمية عظيمة، بما هي النموذج المثالي لكل نوع من الخلق ولكل نوع من البناء. ونضيف الآن ان خلق الكون ينطوي ايضاً على خلق الزمان. اكثر من هذا: بما ان خلق العالم (الكوسموغونيا) هو النموذج البدْئي أو الأصلي لكل «خلق»، كان الزمان الكوني الذي انبثق عن خلق العالم هو النموذج المثالي لكل الأزمنة الأخرى، أي الأزمنة النوعية لمختلف طوائف الموجودات. نوضح ذلك: عند الإنسان الديني من الثقافات القديمة، كل خلق، كل وجود، انما يبدأ في الزمان: قبل ان يوجد الشيء، لا يمكن ان يوجد له وقته. قبل ان يأتي الكون إلى حيّز الوجود، لم يكن ثمة زمان كوني. قبل ان يخلق هذا النوع من النبات، لم يكن موجوداً الزمانُ الذي يجعله يطلع الآن ويثمر ثم يذوي. ولهذا السبب كان التصور ان كل شيء دائماً جرى في بداية الزمان، في البدء. وانما انبثق الزمان مع أول ظهور لطائفة جديدة من الموجودات. وهذا يفسر لنا لماذا

تلعب الأسطورة مثل هذا الدور البالغ الأهمية. وكما سوف نبين فيما بعد، ليس كالأسطورة ما يكشف لنا كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود.

التكرار السنوي لخلق العالم

والأسطورة الكوسموغونية هي الأسطورة التي تحكي لنا كيف جاء الكون إلى الوجود. في بابل، في اثناء مهرجانات اكيتو Akitu، وكانت تجري في الأيام الأخيرة من العام، وفي الأيام الأولى من العام الجديد، كانت تتلى بخشوع «قصيدة الخلق»، اينوما ايليش. بالتلاوة الطقسية يتحيّن القتال بين مردوك وهُوْلة البحر، تيامات، وهو القتال الذي جرى «في الأصل»، ووضع حدّاً للعماء بعدما احرز الإله نصره النهائي. وكان مردوك خلق الكون من جثة تيامات الممزقة وخلق الإنسان من دم الشيطان كِنْغُو Kingu، حليف تيامات الرئيسي. هذا، وان الطقوس والصيغ كان يُنطق بها في اثناء الاحتفال لتُعطينا الدليل على ان احياء ذكرى الخلق كان بالفعل تحْييناً للفعل الكوسموغوني.

كانت محاكاة القتال بين تيامات ومردوك تتخذ هيئة صراع بين فريقين من المشخّصين، وكانت تجري دائماً في نطاق مشاهد درامية تُمثّل في رأس السنة الجديدة. واننا لنجد مثل هذا الاحتفال عند الحثيين والمصريين والكنعانيين (رأس شمرا). فقد كان الصراع الذي كان يجري بين طائفتين من المشخّصين يكرر العبور من العماء Chaos إلى الكون Cosmos، ويُحيِّن فعل خلق الكون، فما يلبث الحدث الميطيقي حتى يعود فيصير حدثاً حاضراً. «لعلّ (مردوك) يقهر

تيامات ويقصّر أيامه!»، هكذا كان يدعو متولّي الاحتفال. القتال والنصر والخلق - كل هذا قد حدث في هذه اللحظة بالذات.

ينطوي العام الجديد، بما هو تَحْيين لخلق الكون، على استرجاع الزمان في بدايته، أي على تجديد الزمان البدْئي، الزمان «الطهور»، الذي كان موجوداً في لحظة الخلق. لذلك كانت تجري، بمناسبة العام الجديد، اعمال «التطهير» (من الذنوب)، وتُطرد الخطايا والشياطين، ويُؤدّى الاحتفال بكبش الفداء. ذلك لأن الأمر لا يتعلق بتوقف فعلي لحقبة زمنية معينة وبداية حقبة أخرى وحسب (كما يتخيل ذلك إنسان حديث مثلاً)، وإنما بإلغاء العام الماضي والزمان المنقضي. وتعني التطهيرات الطقسية: ايقاد نار، محو الخطايا والذنوب التي يرتكبها الفرد والجماعة، لا مجرد «تطهير».

النوروز، أو النيروز - العام الجديد الفارسي - يُحيي ذكرى اليوم الذي حدث فيه خلق العالم للإنسان. في يوم النوروز يتم «تجديد الخلق» كما عبر عن ذلك المؤرخ العربي، البيروني. كان الملك يعلن في يوم النوروز: «هوذا يوم جديد في شهر جديد في عام جديد: يجب تجديد ما أبْلاهُ الزمان. فالزمان قد أبْلى الكائن البشري والمجتمع والكون. ان هذا الزمان المدمر هو الزمان الدنيوي، أي الدهر بالمعنى الخاص للكلمة، هذا الزمان يجب إبْطاله لكي تستعاد اللحظة الميطيقية التي جاء فيها العالم إلى الوجود، مستحَماً في زمان «طهور»، «قوي»، مقدس. كان إبْطال ماضي الزمان الدنيوي يتم بواسطة طقوس تعني نوعاً من «نهاية العالم»: إطفاء النيران، رجوع ارواح الموتى، الفوضى الاجتماعية من نوع اعياد زحل، الترخّص

الجنسي، التهتّك، الخ. كل هذا كان يرمز إلى انكفاء الكون في العماء. وفي آخر يوم من العام ينحلّ العالم في المياه البدئية. هُولة البحر تيامات رمز الظلمات، وما ليس له شكل، وغير المتجلّي، يُبعث إلى الحياة من جديد، ويصبح خطراً ماثلاً. العالم الذي وُجد طَوالَ عام كامل يتلاشى فعلاً. وبما ان تيامات قد عاد إلى الوجود، والكون لم يعد موجوداً، تعيّن على مردوك ان يعيد خلق العالم ثانية، بعد ان يقضي على تيامات ثانية.

هذا النكوص الدوري الذي ينكفىء فيه العالم إلى الحالة العمائية يعني محو جميع «خطايا» العالم وكل ما أبلاه الزمان أو لوّثه، بالمعنى الفيزيائي للكلمة. والإنسان، اذ يشترك رمزياً في محو الخطايا وفي تجديد خلق العالم، يُخلق هو أيضاً من جديد؛ يولد من جديد لأنه بدأ وجوداً جديداً. يحس نفسه مع كل عام جديد انه اكثر حرية وأكثر طهراً، لأنه تحلل من عبء اخطائه وذنوبه. واستعاد الزمان الأسطوري الذي حصل فيه الخلق، وبالتالي الزمان «المقدس»، الزمان «القوي»: مقدس لأنه تغير بحضور الآلهة؛ وقوي لأنه اقتصر على الخلق الأعظم الذي حصل في وقت ما، وهو خلق العالم. رمزياً، يعود الإنسان فيصبح معاصراً لنشأة الكون، حاضراً في فعل خلق العالم. بل انه، في الشرق الأدنى القديم، يشترك اشتراكاً فعلياً في فعل الخلق (يرجع إلى طائفتي المشخّصين اللتين تمثلان الصراع بين مردوك وتيامات).

اصبح من اليسير علينا ان نفهم لماذا الإنسان الديني تسكنه ذكرى هذا الزمان المهيب، ولماذا يحاول دورياً استرداده: في ذلك

الـزمـان، كانت برهنت الآلهـة عن ذروة قدرتها. فولادة الكون هي التجلّي الإلهي الأعلى، وبـادرة القـوة المثـالية، والـوفرة والإبداع. والإنسـان الـديني ظامىء إلى الحقيقي: يحاول بجميع ما لديه من وسائل ان يقيم نفسه في ينبوع الحقيقة الأولى، عندما كان العالم في حالة المخاض.

تجدد الولادة بالعودة إلى الزمان الأصلي

كل هذا يحتاج منا إلى مزيد تفصيل، لكن ثمة عنصران يجب ان يستأثرا باهتمامنا حالياً:

١ ـ بتكرار ولادة الكون سنوياً، تتجدد ولادة الزمان ويعود إلى بدايته الأولى باعتباره زماناً مقدساً، وقدسيته آتية من تزامنه مع «ذلك الزمان» الذي جاء فيه العالم إلى الوجود أول مرة.

٢ ـ الإنسان، اذ يشترك طقسياً في «نهاية العالم» وفي «تجدد خلقه»، يصبح معاصراً لـ «ذلك الزمان»، وبالتالي يولد ولادة جديدة، ويعود إلى بداية وجوده مع ذلك الاحتياطي من القوى الحيوية دون ان يَمَسَّها شيء، مثلما كانت في لحظة ولادته.

ان اهمية هذه الوقائع متأتية من كونها تكشف لنا عن سر مسلك الإنسان الديني تجاه الزمان. بما ان الزمان المقدس القوي هو «زمن الأصل»، هو اللحظة الخارقة التي خلقت فيها حقيقة ما وتجلّت فيه اول مرة بكـل امتـلائهـا، يجهـد الإنسـان لكي يدرك هذا الـزمن الأصلي بصـورة دورية. هذا التحْيين الطقسي للزمن الأصلي الذي

ظهرت فيه حقيقة ما اول مرة هو في اساس جميع التقاويم المقدسة: فالعيد ليس «احياء ذكرى» حَدَث ميطيقي (وبالتالي ديني)، بل هو تحْيين له.

ان زمن الأصل بامتياز لهو زمن ولادة الكون، هو اللحظة التي ظهرت فيها إلى الوجود الحقيقة الأرحب، العالم. وكما رأينا في الفصل السابق، لقد كان هذا هو السبب في اتخاذ خلق الكون النموذج المثالي لكل «خلق» ولكل نوع من «الفعل». ولنفس السبب ايضاً كان اتخاذ الزمان الكوسموغوني نموذجاً لكل الأزمنة المقدسة: ذلك أنه إن كان الزمن المقدس هو الزمن الذي تجلّت فيه الآلهة وقامت فيه بفعل الخلق، فإن من البديهي ان يكون اتم تجلٍ إلهي واضخم فعل من افعال الخلق هو «خلق العالم».

الإنسان الديني، اذن، يُحيّن خلق العالم، لا في كل مرة «يخلق» فيها شيئاً («عالمه الخاص به» - البلاد التي يعيش فيها - المدينة، البيت، الخ.) وحسب، وانما ايضاً عندما يريد ان يضمن حكماً سعيداً لسلطان جديد، أو عندما يكون عليه ان ينقذ المحاصيل من خطر يتهددها، أو يشن حرباً مظفرة، أو يرسل بعثة بحرية، الخ. لكن التلاوة الطقسية للميطيقا الكوسموغونية تلعب بصورة خاصة دوراً كبيراً في الشفاء من الأمراض اذ تتجدد فيها ولادة الكائن البشري. في فيجي، يُدعى الاحتفال بتنصيب سلطان أو حاكم جديد، يُدعى «خلق العالم»، ويتكرر نفس الاحتفال لإنقاذ المواسم المعرضة للخطر. وربما كانت بولينيزيا هي المكان الذي نجد فيه اوسع تطبيق طقسي للميطيقا الكوسموغونية. فالكلمات التي نطق بها «إيُو» «في ذلك»

الزمان» من اجل خلق العالم قد اصبحت صيغاً طقسية، يكررها الناس في مناسبات كثيرة: لإخصاب رحم عقيمة، للشفاء من الأمراض (الجسمانية والنفسية)، للاستعداد للحرب، بل وفي ساعة الموت أو لاستثارة الإلهام الشعري.

الأسطورة الكوسموغونية عند اهالي بولينيزيا هي بمثابة نموذج بدْئي لجميع انواع «الخلق»، بصرف النظر عن الصعيد الذي يجري فيه: بيولوجي، سيكولوجي، روحي. لكن، بما ان التلاوة الطقسية للأسطورة الكوسموغونية تنطوي على تَحْيينٍ لهذا الحدث البَدْئي، ينتج عن ذلك ان من تُتلى لأجله يُقذف به سحرياً إلى «بداية العالم»، ويصبح معاصراً لولادة الكون. ان الأمر بالنسبة اليه عودة إلى زمن الأصل، والهدف الشفائي من ذلك ان يبدأ الوجود مرة أخرى، ان يولد (رمزياً) من جديد. ويبدو ان المفهوم الضمني لهذه الطقوس الشفائية هو التالي: لا يمكن اصلاح الحياة أو رأبها، بل اعادة خلقها فقط عن طريق التكرار الرمزي لخلق العالم، لأن خلق العالم هو النموذج المثالي لكل خلق.

ولعلنا نستطيع ان نفهم الوظيفة التجديدية التي تتصف بها العودة إلى «زمن الأصل» فهماً أفضل اذا درسنا عن كثب علم الشفاء القديم، كما هو مثلاً عند الـ «نا ـ خي» NA - KHI ، واهل التيبت وبرمانيا الذين يعيشون في الجزء الجنوبي الغربي من الصين (مقاطعة يونان) هنا، يتألف طقس الشفاء تحديداً من تلاوة خاشعة لأسطورة خلق العالم، تُعقبها تلاوة اساطير اصل الأمراض (التي يستثيرها غضب الثعابين) وظهور أول شاماني (= انسان يتمتع بقدرات خارقة)

متطبّب يأتي الناسَ بالأدوية الضرورية. جميع الطقوس تقريباً تستحضر البداية، أي الزمن الميطيقي الذي كان فيه العالم لم يزل غير موجود: «في البدء، حين لم تكن قد ظهرت بعدُ إلى الوجود السموات والأرض والقمر والنجوم والكواكب، حين لم يكن شيء قد ظهر بعدُ، الخ». يلي ذلك خلق العالم وظهور الثعابين: «في الوقت الذي ظهرت فيه السماء، واشعت انوار الشمس والقمر والنجوم والكواكب وظهرت الأرض. حين ظهرت الجبال والأودية والأشجار وظهرت الصخور، في هذه اللحظة ظهرت الـ «ناغا» والتنانين، الخ.». ثم تُتلى اسطورة اول شفاء وظهور الأدوية. ثم يضاف: «يجب ان تُروى (اسطورة) اصل الدواء، وإلا لا يجوز التكلم عنه»[1].

ما يهمنا ابرازه في التلاوات السحرية ذات الغرض العلاجي هو أن الاسطورة التي تحكي اصل الدواء مجسدة دائماً في الأسطورة الكوسموغونية. في الشفائيات البدائية والتقليدية، لا ينجع العلاج الا ان يذكر اصله طقسياً امام المريض. في الشرق الأدنى وفي اوروبا عدد كبير من التلاوت تشتمل على تاريخ المرض أو الشيطان الذي أهاجه، وعلى استدعاء اللحظة الميطيقية التي أفلح فيها إله أو إنسان مقدس في قهر المرض. وتكمن الفعالية الشفائية للتلاوة في انها، اذ يُنطق بها طقسياً، تحيّن الزمن الميطيقي، اي زمن الأصل، بمقدار ما تحيّن اصل العالم وأصل المرض ومداواته.

(1) J. F. Rock, The Na - Khi N âga Cult and related Ceremonies (Rome, 1952) Vol. 1, PP, 108, 197, 279 sq.

زمان الأعياد وبنيتها

ان زمن الأصـل الـذي ظهـرت فيه حقيقة ما اول مرة له قيمة وظيفة نموذجيتان؛ ولذلك يسعى الإنسان إلى تَحْيينه دورياً بواسطة ما يناسب من الطقوس. لكن «الظهور الأول» لحقيقة ما يساوي «خلقها» من قبل الكائنات الإلهية أو شبه الإلاهية؛ ولذلك كانت استعادة «زمن الأصـل» تنـطوي على فعل الخلق الذي قامت به الآلهة. والتحْيين الدوري لما قامت به الآلهة من افعال الخلق في «ذلك الزمان» هو ما يشكـل التقـويم (الـرزنـامة) المقدس، اي مجموعة الأعياد. وليس كاستعادة الزمن الأصلي المقدس ما يميز سلوك الإنسان في اثناء العيد من سلوكه قبله أو بعده. لكنه في العيد كثيراً ما يُسلم نفسه إلى نفس الأعمال التي يقوم بها في الأيام العادية؛ وهذا على خلاف الإنسان الـديني الذي يعتقد انه يعيش في زمان آخر، وأنه افلح في استعادة «ذلك الزمان» الميطيقي.

في المراسم الطوطمية السنوية التي تجري في اوستراليا، تقوم قبيلة الأورُونطا بسلوك نفس المسار الذي سلكه سلفها الميطيقي في «زمـن الحلم». يتـوقفـون حيث توقف السلف، ويكـررون نفس الحركات التي قام بها «في ذلك الزمان»، ويصومون طوال مدة الرحلة، لا يحملون سلاحاً ولا يقاربون النساء، ولا يتصلون بأفراد من قبائل أخرى. يغوصون تماماً في «زمن الحلم»[1].

---

(1) F.J. Gillen, The natlue Tribe of Central Australia (2 nd ed., Londres, 1938) P. 170 sq.

وفي الأعياد التي تحتفل بها، في كل سنة، جزيرة تيكوبيا البولينيزية، تُكرِّر «اعمال الآلهة»، أي نفس الأفعال التي بواسطتها قامت الألهة، في الأزمنة الميطيقية، بتحديد قسمات العالم على النحو الذي نجده عليه اليوم[1]. ويتصف زمن الأعياد الذي يقضيه الناس في المراسم باجتناب بعض المحرمات كالضوضاء الزائدة واللعب والرقص. ويتم العبور طقسياً من الزمن الدنيوي إلى الزمن المقدس بشطر قطعة من خشب إلى شطرين. هذا ولا تتميز الاحتفالات الكثيرة التي تتألف منها الأعياد الدورية، التي ما هي إلا تكرار للبوادر النموذجية التي ابتدرتها الآلهة - لا تتميز ظاهرياً من الأفعال العادية: اصلاحات طقسية للقوارب، أداء الطقوس المتعلقة بزراعة النباتات الغذائية، تشييد المقادس. لكنها في الحقيقة تتميز من الأعمال التي تُؤدّى في الزمن العادي من حيث انها لا تتعلق الا ببضعة اشياء تشكل نوعاً النموذج البدْئي لكل منها، فضلاً عن انها تجري في جوّ مشبع بالقداسة. ثم ان السكان الأصليين يعلمون انهم انما يكررون نفس الأفعال النموذجية التي قامت بها الآلهة «في ذلك الزمان».

هكذا يصبح الإنسان الديني معاصراً للآلهة بصورة دورية بمقدار ما يُحيِّن الزمان البدْئي الذي تمت فيه الأعمال الإلهية. في مستوى الحضارات «البدائية»، لكل ما يعمله الإنسان نموذجه الذي يتعدّى الحدود البشرية؛ حتى وهو خارج زمن الأعياد، تحاكي اعماله

(1) CF. Raymond Firth, The Work of Gods in Tikopia (Londres, 1940).

النماذج المثالية التي رسخها الآلهة والأسلاف الميطيقيون. لكن هذه المحاكاة تقع تحت محذور الابتعاد عن الصواب مع مرور الزمان؛ النموذج معرّض للتشوّه أو حتى للنسيان. ان التخمينات الدورية للبوادر الإلهية، والأعياد الدينية، ماثلة ابداً لكي تعلّم الناس من جديد قدسية النماذج. فالرأب الطقسي للقوارب، أو الزراعة الطقسية للبام Yam، لا يعود يشبه العمليات المماثلة التي تجري خارج الأوقات المقدسة، بل تصبح اكثر دقةً وقرْباً من النماذج الإلهية، وبالتالي افعالاً طقسية، القصد منها قصد ديني. وانما يجري اصلاح القارب طقسياً لا لأنه بحاجة إلى إصلاح، بل لأن الآلهة علّمت الناس في العصر الميطيقي كيف يصلحون القوارب. اذا الموضوع لم يعد يتعلق بعملية تجريبية، بل بفعل ديني، بمحاكاة الآلهة Imitatis dei. لم يعد اصلاح القارب واحداً من جملة موضوعات تندرج تحت صنف «القوارب»، بل نموذج ميطيقي: نفس القارب الذي أصْلحته الآلهة «في ذلك الزمان». يترتب على ذلك ان الزمان الذي يتم فيه اصلاح قارب طقسياً ينضم إلى الزمان البدْئي، هو نفس الزمان الذي كان يعمل فيه الآلهة.

طبعاً، لا يمكن ان ترتد جميع انواع الأعياد الدورية إلى المثال الذي درسناه توّاً لكن ما يهمنا هنا ليس هو مورفولوجية (هيئة) الأعياد، بل بنية الزمان المقدس المُحيَّن فيها. ويمكن القول ان الزمن المقدس هو نفسه دائماً، وأنه «تعاقب أزليّات» (هوبرت وماوس). مهما بلغت تعقيدات العيد الديني، فهو دائماً يتعلق بحدث مقدس حدث «في الأصل»، ويمكن جعله في الحاضر بواسطة الطقس. والمشاركون فيه يصبحون معاصرين للحدث الميطيقي. بعبارة أخرى، «يخرجون» من

زمانهم التاريخي - اي من الزمان الذي تكوّنه جملة الحوادث الدنيوية، الشخصية وما بين الشخصية، وينضمّون إلى الزمان البدئي، الذي هو نفسه دائماً، الذي يرجع إلى الأزلية. الإنسان الديني ينفذ دورياً إلى الزمان الميطيقي المقدس، ويستعيد الزمان الأصلي، ذلك الزمان الذي «لا يجري»، لأنه لا يشترك في الزمان الدنيوي، انما يكوّنه حاضر أزلي قابل للاسترداد بلا حدود.

يحس الإنسان الديني الحاجة إلى الانغماس دورياً في هذا الزمان المقدس الذي لا يمكن تحطيمه. وعنده ان الزمان المقدس هو الذي يجعل من الزمن الآخر العادي، أي الزمان الدنيوي الذي يجري فيه كل الوجود البشري، أمراً ممكناً. وهو الحاضر الأزلي الذي جرى فيه الحدث الميطيقي، الحاضر الذي جعل من الزمان الدنيوي الذي تجري فيه الحوادث التاريخية امراً ممكناً. ومثال ذلك الزواج المقدس الإلهي الذي حدث «في ذلك الزمان»، هذا الزواج هو الذي جعل من الاتحاد الجنسي بين الرجال والنساء امراً ممكناً. والاتحاد بين الإله والإلاهة جرى في لحظة غير زمانية، في حاضر أزلي. اما الاتحاد الجنسي بين بني البشر، فإن جرى خارج الطقس، فإنما يجري في الزمان الدنيوي. ثم ان الزمان المقدس الميطيقي يؤسس للزمان الوجودي التاريخي بما هو نموذجه المثالي. وملاك القول انه بفضل الكائنات الإلهية أو شبه الإلهية جاء كل شيء إلى حيّز الوجود. ان اصل جميع الحقائق، بل والحياة نفسها، اصل ديني. وعلى هذا، صار بالامكان ان يُزرع ويؤكل الـ «يام» بصورة «عادية»، لأنه يزرع ويؤكل بصورة طقسية. وإنما امكن القيام بهذه الطقوس لأن الآلهة

اوحتْ بهـا «في ذلـك الزمان»، بخلقها الإنسان والـ «يام»، وإظهار الناس على طريقة زرع هذا النبات الغذائي وأكله.

في العيد يُستعاد البعد المقدس من الحياة بكل امتلائه، وتختبر قدسية الوجود الإلهي بما هو خلق إلهي. اما في غير العيد فالإنسان عُرْضة دائماً إلى نسيان ما هو أساسي. ان الوجود لا يُعطى مما يسميه الإنسان الحديث «طبيعة»، بل لأنه خليقة الآخرين، آلهة أو كائنات شبه إلهية. على العكس، الأعياد تعيد إلى الوجود بعده المقدس، وتـذكر الإنسان كيف خلقته الآلهة أو الأسلاف الميطيقيون، وعلمته مختلف أنماط السلوك الاجتماعي والأشغال التطبيقية.

من وجهة نظر معينة، قد يبدو هذا «الخروج» الدوري من الزمن التاريخي، وخصوصاً من الآثار التي يرتبها على الإنسـان الديني الوجود في مجمله، قد يبدو رفضاً للحرية المبدعة. لكن الأمر يتعلق عموماً بالعود الأبدي «إلى ذلك الزمان»، إلى ماض ميطيقي لا يَمُتّ بصلة إلى ما هو تاريخي. يمكننا الاستنتاج ان هذا التكرار الأبدي للبوادر النموذجية التي أوْحت بها الآلهة «في الأصل» تتعارض مع كل تقدم إنساني وتشل منه كل عفوية مبدعة. وهذا الاستنتاج له ما يبرره جزئياً. أقـول: جزئياً فقط، لأن الإنسـان الديني، حتى الأكثر «بدائيةً»، لا يرفض «التقـدم» من حيث المبـدأ: يقبله لكن بإكسـابه أصلاً وبُعداً إلهيَّين. كل ما يبدو لنا، في المنظور الحديث، علامة من علامات «التقدم» (مهما كانت طبيعته: اجتماعية أو ثقافية أو تقانية، الخ.)، قياساً على وضع سابق، قد اعتبرته مختلف المجتمعات البدائية، على مدى تاريخها الطويل، ضروباً من الوحي الإلهي الجديد. حالياً، لن

نتناول هذا الجانب من المسألة ؛ ان ما يهمنا هنا هو ان نفهم المغزى الديني الذي ينطوي عليه هذا التكرار للبوادر الإلهية. والحال، يبدو بداهةً انه، اذا كان الإنسان الديني يحس الحاجة إلى تكرار نفس البوادر النموذجية تكراراً لا حدود له، فلأنه يتطلع ويحاول ان يعيش قريباً جداً من آلهته.

معاصرة الآلهة دورياً

بيّنا في الفصل السابق ان الرمزية الكوسمولوجية للمدن والمعابد والبيوت ذات صلة وثيقة مع فكرة «مركز العالم». ويبدو لنا ان الخبرة الدينية التي تشتمل عليها رمزية المركز على النحو التالي: الإنسان يتطلع إلى ان يضع نفسه في مكان «منفتح على الأعلى»، وعلى اتصال مع العالم الإلهي. وعنده ان الحياة قريباً من «مركز العالم» تعني ان يحيا أقرب ما يكون إلى الآلهة.

هذا، وإننا لنجد نفس التطلع إلى القرب من الآلهة بتحليلنا لمغزى الأعياد الدينية. ان يستعيد الإنسان الديني الزمانَ المقدس معناه ان يصير «معاصراً للآلهة»، وبالتالي ان يعيش في حضرتها، حتى وإن كانت هذه الحضرة محجوبة بستار من الخفاء، بمعنى انها غير مرئية دائماً. القصديّة التي أميط عنها اللثام في خبرة المكان والزمان المقدسين تبين عن رغبة في العودة إلى وضعيّة بدْئية: الوضعية التي كان فيها الآلهة والأسلاف الميطيقيون حاضرين، يخلقون العالم أو ينظمونه أو يعلمون الناس اسس الحضارة. هذه الوظيفة البدئية

بسابقية ميطيقية، بزمان «الأصل» وما حدث «في البدء».

وما حدث «في البدء» هو هذا: كانت فعاليات الكائنات الإلهية او شبه الإلهية تتنامى على الأرض. والحنين إلى «الأصول» هو إذن حنين ديني. والإنسان يريد استعادة الحضور الفعال للآلهة، كذلك يريد ان يحيا في العالم غضّاً، نقيّاً، «قويّاً»، مثلما خرج من يد الخالق. انه الحنين إلى «كمال البدايات» الذي يفسر إلى حد كبير العودة الدورية إلى ذلك الزمان. بالتعبير المسيحي يمكننا القول انه يتعلق بـ «الحنين إلى الفردوس»، على الرغم من ان السياق الديني والإيديولوجي، في مستوى الثقافات البدائية، يختلف كليّاً عنه في اليهودية ـ المسيحية. لكن الزمان الميطيقي الذي يحاول الإنسان الديني ان يُحيِّنه دورياً هو زمان تقدس بالحضور الإلهي، أو يمكننا القول ان التطلع إلى الحياة في الحضرة الإلهية، وفي عالم كامل (لم يكد يولد)، يتطابق مع الحنين إلى وضعية فردوسية.

وكما بيّنا من قبل، قد يبدو هذا التطلع لدى الإنسان الديني إلى ان يرجع القهقري دورياً، وهذا السعي إلى استعادة وضعية ميطيقية كانت في البدء، امراً لا يُطاق، بل ومذلّة، في عين إنسان حديث. ان هذا الحنين يُفضي لا محالة إلى تكرار مستمر لعدد محدود من البوادر ومن انماط السلوك. حتى نقطة معينة، يمكننا القول ان الإنسان الديني، خصوصاً إنسان المجتمعات «البدائية»، هو بامتياز إنسان أقعدته اسطورة العوْد الأبدي. قد يُغْرى عالم النفس الحديث ان يتبيّن

وجود حقيقي وتاريخي، والحنين إلى وضعية «فردوسية»، لا لشيء الا لأنها، وهي الوضعية الجنينية، لم تتحرز بعد تحرراً كافياً من قبضة الطبيعة.

المشكلة اعقد من ان نتصدى لها هنا. هذا إلى انها خارجة عن نطاق بحثنا، لأنها تنطوي على مشكلة التضاد بين الإنسان الحديث والإنسان قبل الحديث. على ان من الخطأ الاعتقاد ان الإنسان الديني، إنسان المجتمعات البدائية والقديمة، يرفض الاضطلاع بمسؤولية وجود حقيقي. على العكس، فهو يضطلع بالمسؤوليات الجسام بكل شجاعة: مثلاً، التعاون على خلق الكون، خلق عالم خاص به، ضمان الحياة للحيوان والنبات، الخ. لكن الأمر يتعلق بنوع آخر من المسؤولية يختلف عن المسؤوليات التي تبدو لنا انها وحدها الحقيقية والمشروعة. انها مسؤولية على الصعيد الكوني، وهي مسؤولية تختلف عن المسؤوليات ذات الطابع الأخلاقي أو الاجتماعي أو التاريخي، التي هي وحدها المعروفة في المدنيات الحديثة. في منظور الوجود الدنيوي، لا يعترف الإنسان بمسؤولية غير مسؤوليته تجاه نفسه وتجاه مجتمعه. وعنده ان العالم لا يشكل كوناً Cosmos بالمعنى المخصوص للكلمة، ولا وحدة حية مفصلة المعالم. ان العالم عنده ما هو إلا إجمالي الاحتياطات المادية والطاقات الفيزيائية الموجودة على كوكبه. والهم الأكبر عند الإنسان الحديث الا يستنفد موارده الاقتصادية بطريقة رعناء. لكن البدائي، وجودياً، يضع نفسه دائماً في السياق الكوني. فخبرته الشخصية لا تنقصها الأصالة ولا

عَوْداً إلى موضوعنا المباشر: لا يحق لنا ان نفسر العودة الدورية إلى زمان الأصل المقدس على أنها رفض لعالم الواقع وهروب إلى الحلم والخيال. على العكس، هنا ايضاً يبرز الاستحواذ الأنطولوجي (= التعلق الشديد بالوجود)، هذه الخاصية الجوهرية عند إنسان المجتمعات البدائية والقديمة. ذلك ان التطلع إلى استرجاع زمن الأصل، هو تطلع ايضاً إلى استرجاع حضور الآلهة بمقدار ما هو استرجاع للعالم قوياً، جديداً، نقياً، مثلما كان في ذلك الزمان. ان هذا في نفس الوقت ظمأ إلى القدسي وحنين إلى الوجود. على الصعيد الوجودي، تُترجم هذه الخبرة على انها ثقة بالقدرة على ابتداء الحياة دورياً من جديد وبأقصى «الفُرص» المتاحة. فهي ليست رؤية متفائلة إلى الوجود وحسب، وإنما هي انحياز كلّي إليه. بهذه الأنماط من السلوك يعلن الإنسان الديني انه لا يؤمن الا بالوجود، وان اشتراكه في الوجود انما يضمنه له الوحي البدئي الذي هو الحارس عليه. وجماع الوحي البدئي انما شكّلته اساطيره.

الأسطورة = النموذج المثالي

تروي لنا الأسطورة تاريخاً مقدساً، حَدَثاً بدئياً جرى في بداية الزمان. لكن رواية تاريخ مقدس تعني الكشف عن سر، لأن شخصيات الأسطورة ليسوا كائنات بشرية: هم آلهة أو أبطال حضارة،

له. الأسطورة، إذن، هي تأريخ ما حدث في ذلك الزمان، و«قول» اسطورة هو اعلان ما حدث في الأصل. وهي اذا «قيلت» فمعنى ذلك انه أوحي بها، تصبح حقيقة قائمة بذاته: تؤسس الحقيقة المطلقة. «انه هكذا لأنه قيل انه هكذا»، يعلن الاسكيمو النتسيليك لتبرير اساس تاريخهم المقدس وتقاليدهم الدينية. الأسطورة تعلن ظهور «وضع» كوني جديد أو حَدَث بدْئي. هي دائماً رواية «خلق»: تروي كيف حدث شيء ما، كيف بدأ «يكون»: وهذا ما يبين لنا لماذا تتحد الأساطير مع الأنطولوجيا: لا تتكلم الا عن الحقائق، عما يحدث حقيقةً، عما يتجلّى بكل امتلائه.

ان الأمر يتعلق بحقائق مقدسة، لأن المقدس هو الحقيقي بامتياز. لا شيء مما ينتسب إلى دائرة الدنيوي يشترك في الوجود، لأن الدنيوي لم يؤسس أنطولوجياً بالأسطورة، وليس له نموذج مثالي. كما سوف نرى، العمل الزراعي طقس أوْحت به الآلهة أو أبطال الحضارة، وهو يشكل في نفس الوقت عملاً حقيقياً وحافلاً بالمعنى. اما في مجتمع نزعت منه صفة القدسية فهو فعل دنيوي، ليس له ما يبرره سوى فائدته الاقتصادية. فإذا حُرثت الأرض فلاستثمارها سعياً وراء الغذاء والربح. والعمل الزراعي اذا أُفرغ من الرمزية الدينية يصبح عملاً «كثيفاً» و«مرهقاً»: لا يكشف عن معنى، ولا يفتح «نافذة» على العالمي، على عالم الروح.

ما من إله، وما من بطل تحضير، قد أوْحى بفعل دنيوي. كل ما فعله الآلهة أو الأسلاف، وبالتالي كل ما ترويه الأساطير عن افعالهم

الخلاّقة، انما يدخل في دائرة القدسي، وبالتالي يشترك في «الوجود». وبالمقابل، كل ما يفعله الناس بمبادراتهم الشخصية، أي بدون نموذج ميطيقي، انما يدخل في دائرة الدنيوي، أي هو عبث ووهم، وبالتالي غير حقيقي. كلما كان الإنسان متديناً، كان تحت تصرفه نماذج مثالية تعيّن له أنماط سلوكه وأفعاله. أو كلما كان متديناً، اندرج في الحقيقي، وقلّ تعرّضه لخطر المتاهة في افعال غير مثالية، «ذاتية»، وبالتاي ضالّة.

في الأسطورة جانب حقيقٌ بأن نبيّن اهميته على وجه الخصوص، وهو الجانب الذي يكشف عن القداسة المطلقة، ويحكي لنا عن الفعالية الخلاقة التي يقوم بها الآلهة، ويميط اللثام عن قدسية اعمالهم. بعبارة أخرى ان الأسطورة تصف لنا مختلف تفجرات القدسي في العالم، وهي تفجرات ذات طابع دراميّ في بعض الأحيان. ولذلك نجد كثيراً من البدائيين لا يروون الأساطير بدون مراعاة للزمان أو المكان؛ لا يروونها الا في أغنى فصول السنة من الناحية الطقسية (خريف، شتاء)، أو في أثناء الاحتفالات الدينية ـ بكلمة واحدة، في اثناء الزمن المقدس. ان تفجّر القدسي في العالم، وهو ما ترويه الأسطورة، هو الذي يؤسس للعالم حقاً. كل اسطورة فإنما تروي كيف جاءت حقيقة ما إلى حيّز الوجود، سواء أكانت هذه الحقيقة كلية، كالكوْن، ام مجرد جزء منه، كأن تكون جزيرة أو نوعاً من نبات أو مؤسسة بشرية. عندما نروي كيف جاءت الأشياء إلى حيز الوجود، فإنما نجد تفسيرها ويأتينا الجواب مُداوَرَةً على سؤال آخر. لماذا جاءت إلى الوجود؟ هذه الـ «لماذا» متراكبة دائماً مع الـ «كيف».

وإنما كان هذا التركيب لسبب بسيط هو اننا إذ نروي «كيف» كانت ولادة شيء فإنما نكشف عن تفجّر القدسي في العالم، العلّة الأخيرة لكل وجود حقيقي.

من ناحية أخرى، كل خلق، بما هو عمل إلهي، وبالتالي تفجّر للقدسي، فإنما يمثل ايضاً تفجراً للطاقة الخلاقة في العالم. كل خلق فإنما يتفجّر عن امتلاء. الآلهة تخلق عن فرط قدرة، وفيض طاقة. الخلق ينشأ عن زيادة الجوهر الأنطولوجي. ولهذا السبب تصبح الأسطورة التي تحكي لنا هذا الظهور الوجودي المقدس، هذا التجلي المجيد من امتلاء الوجود، تصبح النموذج المثالي لجميع الفعاليات البشرية؛ فهي وحدها تكشف عن الحقيقي والغزير والفعال. «يجب علينا ان نفعل كما فعلت الآلهة في البدء»، هكذا يقول احد النصوص الهندية (ساتاباتا براهمانا، ٧، ٢، ١، ٤). «كما فعلت الآلهة، كذلك يفعل الناس»، تضيف تايتريا براهمانا (١، ٢، ٥، ٩، ٤). الوظيفة الرئيسية للأسطورة هي اذن «تثبيت» النماذج المثالية لجميع الطقوس والفعاليات البشرية الهامة: طعام، جنس، شغل، تعليم، الخ. والإنسان، بما هو كائن بشري مسؤول مسؤولية تامة، يقلد البوادر المثالية التي ابتدرتها الآلهة، ويكرر افعالها، سواء ما تعلق منها بوظيفة فيزيولوجية بسيطة كالطعام أو بنشاط اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي أو عسكري الخ.

وفي غينيا الجديدة اساطير كثيرة تتحدث عن رحلات طويلة في عباب البحر. وهي بذلك اذ تضع امام الملاحين الحاليين نماذج عملية، فلكي تزودهم بنماذج عن جميع الأعمال الأخرى «سواء

أكانت تتعلق بالحب أو الحرب أوالاستسقاء أم بأي شيء آخر. . . ان تلاوة الأسطورة تزودهم بسوابق عن مختلف اللحظات التي اقتضاها صنع قارب، وعن المحرمات الجنسية التي تنطوي عليها، الخ.».
وعندما يبحر قبطان في قاربه، يتمثل البطل الأسطوري «آوري» AORI.
«يرتدي اللباس الذي كان يرتديه آوري على ما تصفه الأسطورة، ويطلي وجهه بالسواد بحيث يصير كوجه آوري، ويعقد فوق راسه جديلة شبيهة بالجديلة التي كان انتزعها آوري من رأس إيوير، ثم يرقص على الرصيف باسطاً ذراعيه كما كان آوري يفرد جناحيه».
ويروي ف. أ. وليامز (نقله لاوي بروهل إلى «الميثولوجيا البدائية»، باريس ١٩٣٥، ص ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤) ان احد الصيادين قال له انه عندما كان يذهب لصيد السمك بقوسه كان يهب نفسه إلى «كيواويا» نفسه. لم يكن يتضرع إلى هذا البطل الأسطوري طالباً عونه: «كان يتواحد به».

هذه الرمزية من السوابق الميطيقية نجدها ايضاً في ثقافات بدائية اخرى. ففي موضوع «كاروك كاليفورنيا»، يكتب ج. ب. هارنغتون: «كل ما كان يفعله الكاروك ما كان ليتم لولا ان الإكسارياف، بحسب اعتقادهم، كانوا اعطوا عنه مثالاً أو نموذجاً في الأزمنة الميطيقية. والإكسارياف قوم كانوا يسكنون اميركا قبل مجيء الهنود الحمر اليها. والكاروك الحديثون، وهم لا يعرفون ترجمة هذه الكلمة (أي الإكسارياف)، يرون ان تُترجم بالأمراء أو الرؤساء أو الملائكة. . . لم يبقوا معهم غير الوقت الضروري لكي يعلموهم ويدربوهم على جميع العادات، وكانوا يقولون للكاروك في كل مرة:

«انظروا كيف كان يفعل بنو البشر». ومازالت افعالهم تُنقل وأقوالهم تُروى بصيغ الكاروك السحرية.

هذا التكرار الأمين للنماذج الإلهية ذو نتيجة مزدوجة:

اولاً ـ الإنسان، اذ يحاكي افعال الآلهة، فإنما يتمسك بالقدسي، وبالتالي، بالحقيقي. هذا من جهة، ومن جهة ثانية،

ثانياً ـ انه بفضل التحيين غير المنقطع للبوادر الإلهية المثالية يتقدس العالم. لأن السلوك الديني الذي يسلكه الناس يساهم في الحفاظ على قدسية العالم.

تَحْيين الأساطير

من الأمور الهامة ان نلاحظ ان الإنسان الديني الذي يتمتع بإنسانية ذات نموذج يفوق ما هو بشري، ويعلو عليه. فهو لا يرى نفسه إنساناً حقاً الا بمقدار ما يحاكي الآلهة أو أبطال الحضارة أو الأسلاف الميطيقيين. صفوة القول، ان الإنسان الديني يريد لنفسه شيئاً آخر غير الذي لا يجد نفسه فيه، يريد لنفسه ان يوجد على صعيد آخر غير صعيد اختباراته الدنيوية. الإنسان الديني ليس مُعْطى: انه يصنع نفسه باقترابه من النماذج الإلهية. وهذه النماذج قد حفظتها له الأساطير وتاريخ البوادر الإلهية. يترتب على ذلك ان الإنسان الديني يعتبر نفسه هو أيضاً صنيعة التاريخ، وشأنه في هذا كشأن الإنسان الدنيوي. لكن التاريخ الوحيد الذي يهمه هو التاريخ المقدس الذي كشفت عنه الأساطير وتاريخ الآلهة. هذا، بينما يريد الإنسان الدنيوي ان يتكوّن

بالتاريخ البشري؛ أي ان تكوّنه نفس المجموعة من الأفعال التي لا يعيرهـا الإنسان الديني اهتماماً ما دامت تفتقر إلى النماذج الإلهية. نؤكد ما يلي: منذ البداية، يقيم الإنسان الديني نموذجه الخاص الذي يريد بلوغه على الصعيد الذي يفوق ما هو بشري، وهو الصعيد الذي كشفت عنه الأسطورة. **انه لا يصير إنساناً حقيقياً الا بالتوافق مع ما تُعلّمه الأساطير، ومحاكاته للآلهة.**

لكن هذه المحاكاة الإلهية قد تنطوي على مسؤولية بالغة الخطر بالنسبة للبدائيين. رأينا كيف ان قرابين دامية معينة تجد تبريرها في فعل إلهي بدْئي: في ذلك الزمان، قتل الإلهُ هُوْلةَ البحر وقطّعه إرْباً لكي يخلق الكون من أشلائه. والإنسان انما يكرر هذا الفعل البدئي، أو هذا القـربـان الـدامي، الـذي قد يصل احياناً إلى تقريب قربان بشري، اذا كان عليه ان يبني قرية أو معبداً أو حتى منزلاً. ولعل اظهر النتـائج التي احدثتها المحاكاة الإلهية هي الأسـاطير والطقوس التي نجـدهـا عنـد كثير من الأقـوام البدائية. مثال ذلك ما ترويه اساطير الفلاحين الأولين ان الإنسان انما صار إلى ما صار اليه اليوم ـ فانياً، ذكراً وأنثى، محكوماً عليه بالشغل ـ على أثر عمليـة قتل بدْئية: قبل العصـر الميطيقي، ضحّى بنفسه كائن إلهي، امرأة أو صبيّة غالباً، طفل أو رجل احياناً، لكي يتيح للأشجار المثمرة ان تطلع من جسده. هذه التضحية الأولى قد غيّرت من نمط الوجود البشري تغييراً جذرياً. اذ دشّنت ضرورة الغذاء كما دشّنت حتمية الموت، وما ترتب على ذلك من ضرورة الجنس، وهو الوسيلة الوحيدة لضمان ديمومة الحياة. فقد

استحال جسد الكائن الإلهي القتيل غذاء، ونزلت روحه إلى عالم ما تحت الأرض، حيث اسست بلاد الأموات. لقد بين جنسن، الذي أفرد دراسة هامة لهذا النموذج من الألوهيات التي يدعوها Dema ، ان الإنسان، اذ يغتذي أو يموت فإنما يشارك «الديما» في وجودها[1].

وعند جميع هؤلاء الأقوام من الفلاحين الأولين يتكوّن الشيء الجوهري من الاستحضار الدوري للحدث البدئي الذي كان الأساس في الشرط البشري الراهن. فالحياة الدينية كلها قوامها احياء لذكرى أو تذكر. وتلعب عندهم الذكرى المُحْيِنة بالطقوس (تكرار القتل البدئي) دوراً حاسماً. يجب الاحتراس من نسيان ما حدث في ذلك الزمان. فالخطيئة الحقيقية هي النسيان: والصبية التي تمكث ثلاثة ايام تحت خيمة مظلمة، في اثناء أول محيض لها، دون ان تكلم احداً، انما تفعل ذلك لأن الصبية الميطيقية المقتولة اذ استحالت قمرا مكثت ثلاثة ايام في الظلام، فإذا خرقت حرمة الصمت وتكلمت، تصبح مذنبة بنسيان حدث بدْئي. هذا، ولا عبرة بالذكرى الشخصية، لأن ما يهم هو تذكر الحدث الميطيقي؛ فهو الوحيد الجدير بالاهتمام، وهو الوحيد الخلّاق. إلى الميطيقا البدْئية يرجع الفضل في حفظ التاريخ الحقيقي، تاريخ الشرط البشريّ: فيها يجب البحث والعثور على المبادىء والنماذج لكل سلوك.

في هذه المرحلة من الثقافة نلتقي بطقس أكل اللحم البشري.

---

(1) Ad. E. JENSEN, Das Religiose Weltbiltd einer Fruhen Kultur (Stuttgart, 1948).

يبدو ان الهم الأكبر عند الآدِم* (آكل اللحم البشري) هو من جوهر ميتافيزيقي : وجوب عدم نسيان ما حدث «في ذلك الزمان». وقد بيّن كل من فولهـارت وجنسن بكـل جلاء أنه بقتل أنثى الخنزير والتهام لحمها في الأعياد، وأكل بواكير محصول الذُّرَن، يؤكل الجسد الإلهي بنفس الطريقة التي تجري في اثناء الوليمة الكنيبالية (التي يؤكل فيها لحم البشـر). فذبح انثى الخنزير، وصيد الرؤوس، والأدامة* (اكل اللحم البشري)، كل هذه تتواحد رمزياً مع جني الذُّرَن أو جوز الهند.
ويرجـــع الفضـل الى فولهـارت في تجلية المعنى الـديني للأدامـة والمسؤولية التي يضطلع بها الآدِم في العالم(1). فالنبات الغذائي لا يُعطى في الطبيعة، وإنما هو نتاج حادث قتل، لأنه هكذا كان خلقه في فجـر الـزمـان. وما اصطاد الإنسان الرؤوس، ولا قرّب القرابين البشرية، ولا أكل لحم البشر إلا لكي يمنح الحياة للنبات. وقد أكد فولهارت هذه الفكرة مُبيّناً ان الآدِم يضطلع بمسؤولية في العالم، وأن الأدامة ليست سلوكاً «طبيعياً» يسلكه الإنسان «البدائي» (أي لا يضع نفسه في مستوى اقدم الثقافات)، بل هي سلوك ثقافي، مؤسس على رؤية دينية للحياة. فلكي يظل عالم النبات حيّاً، ينبغي للإنسـان ان يقتل أو يُقتل، كما ينبغي له ان ينغمس في الجنس إلى اقصى حد: التهتك والفحش. ثمة أغنية حبشية تقول: «مَن لم تلدْ بعد فلْتلد، ومن

---

* بحسـب قاموس «المنهل» ـ المترجم ـ

(1) E. VOLHARDT, Kannibalism (stuttgart, 1939). CF. M. ELIADE, Mythes, Rêves et Mysteres (Gallimard, 1957), PP. 37 sq.

لم يَقتُل بعدُ فليَقتُل!»، وهي طريقة أخرى للقول ان الجنسين محكوم عليهما بأن يتوليا أمر قدرهما.

قبل ان نحكم على الأدامة (أكل لحوم البشر)، يجب الا ننسى ان كائنات عليا هي التي أسّست لها. وإنما فعلت ذلك لكي تتيح للبشر ان يضطلعوا بمسؤولياتهم في الكون، وتجعلهم في وضع يمكّنهم من السهر على استمرارية الحياة النباتية. ان الأمر يتعلق، اذن، بمسؤولية من الطراز الديني. ويؤكد ذلك أكلة لحوم البشر من الـ «أويتوتو»: «تقاليدنا ابداً حيّة فينا، حتى حين لا نرقص؛ لكننا لا نشتغل الا لكي نستطيع ان نرقص». ويتكون الرقص من تكرار لجميع الأحداث الميطيقية، وبالتالي لأول حادثة قتل أعقبها أكل لحم بشري.

وإنما ذكرنا هذا المثال لكي نبيّن ان المحاكاة الإلهية، سواء عند البدائيين أو في الحضارات الشرقية القديمة، ليست ذات طابع مثالي، بل تنطوي على مسؤولية إنسانية خطيرة. في حكمنا على مجتمع «همجي»، يجب الا يغيب عن نظرنا انه حتى اكثر الأفعال بربرية، وأكثر أنماط السلوك انحرافاً، لها نماذج عليا، إلهية اما ان نعرف لماذا، وفي اعقاب اي نوع من انواع التقهقر وسوء الفهم، تدهورت بعض انماط السلوك الديني وانحرفت عن غايتها، فمسألة أخرى لا نتعرض لها هنا. ما يهمنا تبيانه الآن هو ان الإنسان الديني كان يريد ويعتقد انه يحاكي الآلهة حتى حين كان يبيح لنفسه الانخراط في اعمال تتسم بالجنون والخسّة والإجرام.

التاريخ المقدس، التاريخ، المدرسة التاريخية

historicisme

إيجاز ما تقدم ان الإنسان الديني يعرف نوعين من الزمان: دنيوي ومقدس. دهر يتلاشى، و«امتداد أزلية» قابل للاستعادة دوريّاً في الأعياد التي تشكل التقويم (الروزنامة) المقدس. فزمان التقويم الليثورجي يجري في دوائر مغلقة: هو الزمن الكوني للسنة، الزمن الذي تقدس بـ «أعمال الآلهة». وبما ان خلق العالم كان اعظم عمل قامت به الآلهة، يلعب إحياء الذكرى الكوسموغونية دوراً كبيراً في كثير من الأديان. فالعام الجديد يتزامن مع اول يوم من ايام الخلق. والسنة هي بُعْدٌ زماني من الكون. يقال: «انقضى العالم» عند انقضاء السنة.

في كل عام، يتكرر خلق العالم، يتجدد خلق العالم، وبهذا يخلق «الزمان» ايضاً، وتتجدد ولادته اذ «يبدأ من جديد». وهكذا تصلح الأسطورة الكوسموغونية نموذجاً مثالياً لكل «خلق» أو لكل «بناء»، وهي تصلح حتى وسيلة طقسية للشفاء. فالمريض اذ يصبح رمزياً معاصراً للخلق، فإنما يسترجع الامتلاء البدئي فيشفى لأنه يبدأ حياته من جديد ومعه قدر من الطاقة لم ينفد منه شيء.

العيد الديني تَحْيينٌ لحدث بدْئي، لتاريخ مقدس، اشخاصه الآلهة والكائنات شبه الإلهية. والتاريخ المقدس ترويه الأساطير. وتبعاً لذلك، يصبح الذين يشاركون في العيد معاصرين للآلهة والكائنات شبه الإلهية، يحيون في الزمان البدئي الذي تقدس بحضور فعالية الآلهة. والروزنامة المقدسة تجدد الزمان دورياً، لأنها تجعله متزامناً

مع زمان الأصل، الزمان القوي، النقي. ويتيح الاختبار الديني للعيد، أي المشاركة في القدسي، يتيح للناس ان يحيوا دورياً في حضرة الألهة. من هنا تأتي الأهمية العظمى للأساطير في جميع الديانات قبل الموسوية، لأنها تروي بوادر الألهة التي تكوّن النماذج المثالية لجميع الفعاليات البشرية. والإنسان الديني يعيش في زمان الأصل، أي في الزمان الميطيقي، بمقدار ما يحاكي آلهته. «يخرج» من الزمان الدنيوي، لكي ينضم إلى الزمان «الثابت»، إلى الأزلية.

وبما ان الأساطير تشكل، عند إنسان المجتمعات القديمة، تاريخه المقدس، كان عليه ان يحاذر من نسيانها: فهو بتحيينه للأساطير يقترب من الألهة ويشترك في القداسة. لكن هناك ايضاً «تواريخ دينية مأساوية»، والإنسان اذ يُحيِّنُها دورياً يضطلع بمسؤولية كبيرة تجاه نفسه وتجاه الطبيعة. الكانيبالية (= الأدامة) الطقسية مثلاً هي أثر من مفهوم ديني مأساوي.

باختصار، ان الإنسان الديني، اذ يحيّن اساطيره، يحاول ان يقترب من الآلهة، وأن يشترك في الوجود؛ كذلك ان محاكاته للنماذج المثالية الإلهية تعبر عن نفس الوقت عن تطلعه إلى القداسة وعن حنينه الانطولوجي.

في الديانات البدائية والقديمة، يجد التكرار الأبدي للبوادر الإلهية مُسوِّغة من حيث كونه محاكاةً إلهية. فالروزنامة المقدسة تستعيد دورياً نفس الأعياد، وتحيي ذكرى نفس الأحداث الميطيقية. بالمعنى المخصوص للكلمة، تبدو الروزنامة المقدسة وكأنها «العَوْد الأبدي» لعدد محدود من البوادر الإلهية؛ وهذا صحيح لا في الديانات

البدائية وحسب، وإنما في سائر الديانات الأخرى ايضاً. حيثما ذهبنا، وجدنا الروزنامة المقدسة تشكل عودة دورية لنفس الأوضاع البدئية، وبالتالي تحييناً لنفس الزمان المقدس. بالنسبة للإنسان الديني يشكل تحيْين الأحداث الميطيقية أمله الأكبر؛ فهو في كل تحيْين يستعيد الفرصة لتغيير هيئة وجوده، وجعله مشابهاً للنموذج الإلهي. باختصار، بالنسبة للإنسان الديني في المجتمعات البدائية والقديمة، لا ينطوي التكرار الأبدي للبوادر المثالية، وكذا اللقاء الأبدي مع نفس الزمان الميطيقي، زمان الأصل، الذي قدسته الآلهة ـ لا ينطوي ابداً على رؤية متشائمة للحياة. بل بالعكس، انه بفضل هذا «العود الأبدي» إلى ينابيع القدسي والحقيقي يبدو له الوجود البشري وقد أنقذ من العدم ومن الموت.

لكن المنظور يتغير كلياً عندما يَغْمُضُ معنى التدين الكوني. ان هذا ما يحدث في بعض المجتمعات التي قطعت شوطاً في مضمار التطور، وذلك عندما تنفصل النخبة الفكرية تدريجياً عن نطاق الديانة التقليدية. عندئذٍ يصبح التقديس الدوري للزمان الكوني لا جدوى منه ولا معنى له. فالآلهة لم يعد يمكن الوصول اليها من خلال الإيقاعات الكونية. وتكرار البوادر المثالية يفقد مغزاه الديني. ذلك ان التكرار المفرغ من محتواه الديني يؤدي اضطراراً إلى رؤية متشائمة للوجود. عندما لا تعود توجد أداة يُستعاد بها وضع بدْئي، ويُستعاد بها الحضور السري للآلهة، عندما يتجرد الزمان الدوري من قدسيته، عندئذٍ يصبح الزمان باعثاً على الخوف، يتكشف عن حلقة تدور حول نفسها بلا حدود، وتتكرر إلى ما لا نهاية.

وهـذا ما حدث في الهند حيث صيغت بمهارة عقيدة الأداور الكـونية (يوغـا). وعنـدهـم ان الـدور التام، المها يوغا، يتألف من ١٢,٠٠٠ سنـة. وينتهي بانحـلال (بـرالايا) يتكـرر على نحو اكثر جذرية، (مهابرالايا)، وهو الانحلال الأكبر، الذي يحصل في نهاية الـدور الألف. ذلـك لأن التخـطيط النمـوذجي، المؤلف من خلق ـ دمـار ـ خلق، يتكـرر إلى ما لا نهـاية. وتعتبـر الـ ١٢,٠٠٠ سنة «سنـوات إلهية»، يدوم كل منهـا ٣٦٠ سنـة، بحيث يبلغ مجموعها ٤,٣٢٠,٠٠٠ سنة، وهي دور كوني واحد. وعندهم ان كل الف مها يوغـا تؤلف «كـالبـا» KALPA واحـدة، وكل اربع عشرة كالبا تساوي «مانُواطارة». (وقد سُمّيت كذلك لافتراض ان كل «مانوانطارا» يحكمها «مانو»، وهو الجد ـ الملك الميطيقي). وكل كالبا تـساوي نهاراً واحداً من حياة براهما، وكالبا ثانية تـساوي ليلة من حياته. وكل مئة من هذه «السنـوات» البراهمية، أي ٣١١٠٠٠ مليار سنة بالمعايير البشرية، تؤلف حياة براهما. لكن هذه الديمومة الهائلة من حياة براهما لا تصل إلى حد استنفـاد الـزمان، لأن الآلهة ليسوا أبديين، والخلق والدمار الكونيان يتعاقبان إلى ما لا نهاية[1].

هذا هو «العوْد الأبدي» الحقيقي، أي التكرار الأبدي للإيقاع الأساسي في الكون: دماره وتكرار خلقه الدوريان. باختصار، هذا هو المفهوم البدائي لـ «السنة ـ الكون»، لكنه مفرغ من محتواه الديني.

---

(1) M. ELIADE, Le Mythe de l'Éternel Retour, PP. 169 sq. Voir qussi Imqges et Symboles (Paris, 1952), PP. 80 sq.

يجب ان نذكر ان عقيدة الـ «يوغا» قد صاغتها نخبة من رجالات الفكر، ويجب الا نتصور بعد إذ اصبحت عقيدة آمنت بها الهند كلها انها تتكشف عن جانبها الرهيب لجميع سكان الهند. وانما النخبة الدينية والفلسفية وحدها هي التي كانت تحس اليأس حيال الزمان الدوري الذي يتكرر إلى ما لا نهاية. فبالنسبة للتفكير الهندي، هذا العود الأبدي ينطوي على عود أبدي إلى الوجود بفضل الـ «كرْما»، قانون السببية العالمي. من ناحية ثانية، يتشاكل الزمان مع الوهم الكوني (مايا)، والعود الأبدي إلى الوجود يعني استدامة غير محدودة للألم والعبودية. ولذلك كان الأمل الوحيد بالنسبة لهذه النخبة الدينية والفلسفية هو الانقطاع عن العودة إلى الوجود، ابطال الـ «كرْما». بعبارة أخرى، ان الخلاص النهائي (موكشا) ينطوي على اختراق الكون[1].

كذلك عرف الإغريق اسطورة العود الأبدي، وقد دفع فلاسفة العصر المتأخر مفهوم الزمن الدوري إلى حدوده القصوى. وفيما يلي ننقل عن H. ch. Puech هذه النبذة الجميلة: «الزمان، بحسب التعريف الأفلاطوني الشهير، من حيث إنه يعيّن ويقيس دوران الأفلاك السماوية، هو الصورة المتحركة للأزل الثابت، التي تحاكيه فيما هي تجري دائرياً. يترتب على ذلك ان الصيرورة الكونية برمتها، وكذا ديمومة هذا العالم، عالم الولادة والفساد الذي هو عالمنا ـ كل ذلك

(١) يتحقق هذا الاختراق بالاستفادة من «اللحظة الملائمة» (كشانا) التي تعني نوعاً من الزمان المقدس الذي يتيح «الخروج من الزمان».

سوف يتطور في دوائر أو وفقاً لتعاقب غير محدود من الأدوار التي في خلالها تُخلق نفس الحقيقة وتنهدم، ثم يعاد خلقها، طبقاً لناموس الأدوار الذي لا يتبدل. بل لقد توصل بعض المفكرين في نهاية العصور القديمة ـ كان منهم فيثاغوريون ورواقيون وأفلاطونيون ـ إلى الاعتقاد بأن مجمل الوجود نفسه لا يظل على ما هو عليه، لا يخلق ولا يضيع منه شيء، وحسب، وإنما ذهبوا إلى أبعد من ذلك فاعتقدوا بأن في قلب كل دورٍ من ادوار هذه الدهور يتكرر في الأدوار اللاحقة حدوث تعيين الأوضاع التي حدثت في الأدوار السابقة، إلى مالا نهاية. ما من حدث يحدث مرة واحدة (مثلاً، الحكم على سقراط بالموت)، بل حدث ويحدث دائماً: نفس الأشخاص الذين ظهروا في دور سابق سوف يظهرون في كل دور جديد؛ الدهر الكوني تكرار وعَوْد ابدي»[1].

بالنسبة للأديان القديمة عموماً والشرقية القديمة خصوصاً، وكذا بالنسبة للمفاهيم الميطيقية ـ الفلسفية المتعلقة بالعوْد الأبدي على النحو الذي صاغتها الهند واليونان، تظهر اليهودية تجديداً هاماً. بالنسبة لليهودية، للزمان بداية ونهاية. هنا نجد فكرة الزمان الدوري قد تخطتها هذه الديانة. لم يعد يهوه يتجلى في الزمان الكوني (كآلهة الديانات الأخرى)، بل في الزمان التاريخي الذي لا يقبل الرجوع.

(1) HENRI - CHARLES PUECH, La Gnose et le Temps (ERANOS JAHRBUCH, XX, 1951), PP. 60 - 61.

لم يعد ممكناً ارجاع كل تجلّ جديد ليهوه إلى تجلّ سابق. فسقوط اورشليم يعبر عن غضب يهوه على شعب لكن هذا الغضب ليس هو نفس الغضب الذي كان عبر عنه عند سقوط السامرة. اصبحت بوادره عبارة عن تدخلات شخصية في التاريخ، لا يتضح معناها العميق الا لشعبه، الشعب الذي اختاره يهوه. الحدث التاريخي هنا يكتسب بُعْداً جديداً: يصبح ثيوفانيا (تجلياً إلهياً).

لكن المسيحية تذهب إلى ابعد من ذلك، حتى في تقويمها للزمن التاريخي. فبما أن الله قد تجسّد، واتخذ لنفسه وجوداً بشرياً مشروطاً بالتاريخ، يصبح التاريخ قابلًا للتقدّس. ان «ذلك الزمان» الذي تدعو اليه الأناجيل هو زمن تاريخي محدد تحديداً واضحاً ـ الزمن الذي كان فيه بيلاطس البنطي حاكماً على اليهودية ـ، الا انه زمان تقدس بحضور المسيح. والمسيحي المعاصر الذي يشترك في الزمن الليثورجي انما ينضم إلى «ذلك الزمان» الذي عاش فيه يسوع وتألم وقام من الموت. لكن «ذلك الزمان» لم يعد ذلك الزمان الميطيقي، بل الزمان الذي كان فيه بيلاطس البنطي حاكماً على اليهودية. بالنسبة للمسيحي ايضاً، ان الروزنامة المقدسة تستعيد نفس احداث وجود المسيح بلا حدود، لكن هذه الأحداث قد جرت في التأريخ؛ فهي لم تعد وقائع حدثت في اصل الزمان، في البدء (مع هذا الفارق بالنسبة للمسيحي هو أن الزمان يبدأ من جديد مع ميلاد المسيح، ذلك ان التجسيد يؤسس وضعاً جديداً للإنسان في الكون).
باختصار، ان التاريخ يتكشف بعداً جديداً لحضور الله في العالم.

التاريخ يعود فيصبح التاريخ المقدس، كما كان مفهوماً في الديانات القديمة والبدائية، لكن في منظور ميطيقي[1].

ان المسيحية تقودنا إلى لاهوت التاريخ، لا إلى فلسفته. ذلك ان تدخلات الله في التاريخ، وخصوصاً تجسده في شخص يسوع المسيح التاريخي، لها هدف يتجاوز التاريخ : سلام الإنسان.

هيغل يعود فيتناول الإيديولوجية اليهودية ـ المسيحية ويطبقها على التاريخ العالمي في مجمله. الروح العالمي يتجلى باستمرار في الحوادث التاريخية، ولا يتجلى الا في هذه الحوادث. التاريخ يصبح اذن، في مجمله، ثيوفانيا (= تجلياً إلهياً) : كل ما حدث في التاريخ كان يجب ان يحدث كما حدث، لأن الروح العالمي هو الذي أراده كذلك هذا هو التاريخ المفتوح امام مختلف صور الفلسفة التاريخية في القرن العشرين. هنا نتوقف عن البحث، لأن جميع هذه التقويمات الجديدة للزمان والتاريخ تنتمي إلى تاريخ الفلسفة. لكننا نضيف مع ذلك ان المدرسة التاريخية تتكون من وصفها نتاجاً لتفكيك المسيحية : تولي أهمية حاسمة للحدث التاريخي (وهذه فكرة ترجع إلى اصل يهودي ـ مسيحي)، لكن للحدث التاريخي، بما هو كذلك، اي بعد سلبه كل إمكانية تكشف عن قصد سوثريولوجي يتجاوز التاريخ.

فيما يتعلق بمفاهيم الزمان التي توقفت عندها بعض الفلسفات

---

(1) CF. M. Eliade, I mages et Symboles, PP. 222 sq; Aspects du Mythes, PP. 199 sq.

التاريخية الوجودية، لنا ملاحظة لا تخلو من اهمية: رغم ان الزمان لم يعد يعتبر «دائرة»، الا انه يتخذ في هذه الفلسفات الحديثة مظهراً مرعباً كالـذي كان له في الفلسفات الهندية والإغريقية في العَوْد الأبدي. الزمان، وقد تجرد من القدسية، يصبح وقتياً وعابراً ويفضي إلى الموت لا محالة.

الفصل الثالث

قدسيّة الطبيعة
والديانة الكونية

الطبيعة، في نظر الأنسـان الديني، ليست ابداً «طبيعية» حصراً، بل هي دائماً محمّلة بقيمة دينية. وتفسير هذا ان الكون، من حيث هو خلق إلهي، خرج من أيدي الآلهة، يظل مُشْرَباً بالقدسية. ثم ان الأمر لا يتعلق بقدسية انتقلت من الآلهة إلى مكان او شيء طوّبه حضور إلهي وحسب، وإنما بأكثر من هذا: لقد بيّنت الآلهة مختلف أنماط القدسي في نفس بنية العالم والظاهرات الكونية.

يتبـدّى العالم، اذ يتأمله الإنسان الديني، عن اوجه كثيرة من القدسي، وبالتالي عن الوجود. فقبل كل شيء، العالم موجود، إنه هنـا، وإن له بنية: ليس عماء Chaos بل كون Cosmas. وبالتالي، يفـرض نفسه بوصفه خلقاً، عملاً قام به الآلهة. هذا العمل الإلهي يحتفظ دوماً بنوع من الشفافية تميط اللثام عن المظاهر المتكثرة من القدسي. فالسماء تكشف من الوهلة الأولى، وبصورة «طبيعية»، عن المسافة غير المنتهية، المفارقة، لله. وللأرض ايضاً شفافية: تتبدّى

أمّاً ومُطْعِمةً عالمية. والإيقاعات الكونية تتكشف عن النظام والانسجام والدوام والخصب. والكون، في مجموعه، جهاز حقيقي، حيّ، ومقدس. ويكشف في الوقت نفسه عن انماط الوجود وعن القدسية. فيه يلتحم الأنطوفانيا (تجلي الوجود) والهيروفانيا (تجلّي القدسي).

سوف نحاول في هذا الفصل ان نفهم كيف يتبدّى العالم في نظر الإنسان الديني ـ بتعبير ادق ـ كيف تتبدّى القدسية من خلال بنية العالم نفسها يجب الاّ ننسى ان «ما فوق الطبيعي»، بالنسبة للإنسان الديني مرتبط بـ «الطبيعي» ارتباطاً لا انفصام له، وأن الطبيعة تعبّر دائماً عن شيء يسمو عليها. فإذا قدّس الإنسان القديم حجراً فلأنه حجر مقدس، لا لأنه مجرد حجر؛ انها القدسية المتجلية في نمط وجود الحجر التي تكشف عن جوهره الحقيقي. كذلك لا يمكننا ان نتكلم هنا عن «مذهب طبيعي»، أو عن «ديانة طبيعية»، بالمعنى الذي أعطي لهذه الكلمة في القرن التاسع عشر، ذلك ان «ما فوق الطبيعي» هو الذي يتيح للإنسان الديني ان يفهمه من خلال المظاهر «الطبيعية» في العالم.

المقدس السماوي وآلهة السماء

ان مجرد التأمل في القبة السماوية كافٍ لابتداء خبرة دينية فالسماء تتكشف عن غير المنتهي، عن المتعالي. وهي «كلية الأشياء» بامتياز بالنسبة إلى هذا اللاشيء الذي يمثله الإنسان ومحيطه. ويتكشف التعالي بمجرد إدراك العلوّ غير المنتهي. وبذلك يغدو

«التعالي» صفة ملازمة للألوهة بصورة عفوية. وتكتسب الأقاليم العليا التي لا يرقى اليها الإنسان، وكذلك المناطق النجمية، قوة المتعالي، الحقيقة المطلقة الأزلية. هناك حيث مقام الآلهة؛ وإلى هناك يصل بعض الممتازين بواسطة طقس الصعود؛ وإلى هناك ترتفع ارواح الموتى، بحسب مفاهيم بعض الأديان. «الشديد العلّو» بُعْدٌ لا يرقى اليه الإنسان بما هو كذلك؛ فهو حقٌ للقوى والكائنات التي تفوق البشر. الا ان من يصعد دَرَجَ حرم مقدس او سلّم طقسي يؤدي إلى السماء، لا يعود عندئذٍ كائناً بشرياً: على نحو أو آخر، يشترك في الشرق الذي يفوق الطبيعي.

ان الأمر لا يتعلق بعملية منطقية، عقلانية. بل ان المقولة المتعالية المتعلقة بالعلّو، بما يعلو على الأرض، وبغير المنتهي، تتكشف للإنسان في كلّيته: لعقله ولروحه على السواء. انها وعي كلّي للإنسان: امام السماء، يتبين له انعدام القياس بين الألوهة وبين موقعه في الكون. السماء، في نمط وجودها الخاص، تكشف عن التعالي والقوة الأزلية. انها موجودة على نحو مطلق، لأنها عالية، غير منتهية، أزلية، قوية.

بهذا المعنى يجب ان نفهم ما تقدم قوله. فالآلهة بيّنت مختلف أنماط وجود القدسي في بنية العالم نفسه: الكون ـ وهو العمل المثالي الذي قامت به الآلهة ـ «مبني» بحيث يتيح للشعور الديني بالتعالي ان يحرّضه ويستثيره وجود السماء نفسها. وبما ان السماء موجودة على نحو مطلق، دُعي عدد كبير من الآلهة العليا، عند الأقوام البدائية.

بأسماء تدل على العلّو والقُبّة السماوية والظاهرات المتريولوجية، أو حتى لتُدعى بـ «مالكي السماء» او «سكان السماء».

الألوهة العليا عند الـ «ماؤوريس» Maoris تُسمى «إيهو» Iho ، ومعناه «الرفيع، فوق». والإلـه الأعلى عند زنوج «اكبوزو»، اسمه «أوبُولُوبُو»، ومعناه «الذي فوق، في الأقاليم العليا». الإله الأعلى عند «الأندَمان»، بولوغا، يسكن السماء: صوتُهُ الرعد ونَفَسُه الريح، والعاصفة علامة غضبه، لأنه يعاقب بالصاعقة من يعصون أمره. عند الـ «سلكنام»، في أرض النار، يُسمى الله «ساكن السماء» أو «الذي في السماء». إله السماء عند الـ «يوروبا»، في ساحل الرقيق، يسمى «أولُورُون»، حرفياً «مالك السماء». الـ «ساموييديون» يعبدون «نُوم»، الإله الذي يسكن في السماء العليا ومعنى اسمه «السماء». عند الـ «كورياك» تُدعى الألوهة العليا الـ «واحد من الأعلى» «سيد الأعلى»، «الذي يوجد». وعند الـ «إينوس»، يُعرّف الإله باسم «رئيس السماء الإلهي»، «الإله السماوي»، «خالق العوالم الإلهي»، لكنه يُعَرف ايضاً باسم «كاموي»، اي «السماء». ويمكننا في يسر ان نطيل اللائحة[1].

هذا، وإننا لنجد نفس الوضع في ديانات الأقوام الذين اصابوا سهماً وافراً من الحضارة، ولعبوا دوراً كبيراً في التاريخ. الاسم المنغولي للإلـه الأعلى هو «تنغري» tengri ، ومعناه «السماء» الـ «تْيان» الصيني معناه في الوقت نفسه «السماء» و «إله السماء».

(1) M. ELIADE, Traité d' Histoire des Religions, PP. 47 - 64.

الاصطلاح السومري للألوهة، «دنغير»، كان له معنى بدائي يدل على ظهور سماوي: «نور، ساطع». و«آنو» البابلي يعبر ايضاً عن مفهوم السماء. الإله الأعلى عند الأقوام الهندو ـ اوروبية، ديوس Diêus، يدل في الوقت نفسه على الظهور الإلهي، وعلى القدسي (في السنسكريتية: div، ديف، وتعني: سطع، نهار؛ clyaus، ديوس، وتعني: سماء، نهار ـ وديوس dyaus ايضا إله السماء الهندي). وما زال زيوس وجوبيتر يحتفظان بذكرى القدسية السماوية في اسميهما. والإله تارانيس عند السلت مشتق اسمه من «تاران» ومعناها: يرعد. كذلك الإله البلطيقي بركوناس Perkunas، ومعناه «البرق». والإله الأصلي عند السلاف، بيرون Perun، ايضاً معناه «البرق» (في البولونية: بيورون Piorun: «برق». وتظهر هذه الآلهة الأخيرة ما طرأ عليها من تغيرات لاحقة حوّلتها من آلهة السماء إلى آلهة للعاصفة.

على اننا يجب الا نخلص من ذلك إلى «المذهب الطبيعي» naturisme. فالإله السماوي لا يتواحد مع السماء، ذلك ان الله نفسه، بما هو خالق الكون كله، هو الذي خلق السماء ايضاً. ولذلك يُدعى «خالقاً» و«قديراً» و«رباً» و«رئيساً» و«أباً»، الخ. الإله السماوي شخص، وليس ظهوراً مقدساً سماوياً. لكنه يسكن السماء ويتجلى من خلال الظاهرات الميتورولوجية: رعد، صاعقة، عاصفة، شُهُب، الخ. ان هذا معناه ان مباني (بُنى) معينة ممتازة من الكون ـ السماء، الجو ـ تشكل الظهورات الأثيرة لدى الكائن الأعلى، الذي يكشف عن حضوره في ما هو مخصص له: جلال الرحابة السماوية، رهبة العاصفة.

الإله البعيد

لتاريخ الكائنات العليا ذات البنية السماوية اهمية عظمى لمن يريد ان يدرس تاريخ أديان البشـرية. ونحن لا نطمع في كتابة هذا التاريخ هنا، وفي بضع صفحات. انما نكتفي بالإشارة إلى حقيقة تبدو لنا أساسية: الكائنات العليا ذات البنية السماوية تميل الى الاختفاء عن العبادة: «تبتعد عن الناس، وتنسحب إلى السماء. فهذه الآلهة، بعد أن خلقت الكون والحياة والإنسان، احست نوعاً من «التعب»، على ما يقال، كما لو أن المشروع الضخم الذي انجزته قد استنفد منها الموارد. انسحبت إلى السماء، لكنها تركت ابنها على الأرض، أو إلهاً خالقاً، لكي يستكمل فعل الخلق. وشيئاً فشيئاً حل محلها اشخاص إلهيون آخرون: الأسلاف الأسطوريون، الإلاهات ـ الأمهات، آلهة الإخصاب، الخ. فإله العاصفة لم يزل يحتفظ ببنية سماوية، لكنه لم يعد كائناً أعلى خالقاً. لقد اصبح مخصباً للأرض ليس إلا، واحياناً مجرد مساعد لنظيرته الأرض ـ الأم. الكائن الأعلى ذو البنية السماوية لا يحتفظ بمكانة راجحة الا عند أقوام الرعاة، ويحظى بمنزلة فريدة في الأديان ذات المنحى التوحيدي (اهورا ـ مزدا) أو عند الموحدين (يهوه، الله).

وإننا لنجد ظاهرة «ابتعاد» الإله الأعلى في المستويات القديمة من الثقـافة. فعند الأوستراليين من «الكولين»، نجد الكائن الأعلى «بُونْجيل» قد خلق العالم والحيوان والشجر والإنسان نفسه، وبعد ان

عهـد لابنه وابنته بالسلطان على الأرض والسماء ترتيباً، انسحب من العالم، وأقام في السحاب «ربّاً»، وبيده صمصامة (= سيف كبير).
كذلك عند الأندومانيين، انسحب الكائن الأعلى بعد ان خلق العالم والإنسان الأول. ومع سر «الابتعاد» يتطابق الغياب شبه التام للمعبادة: لا قربان، لا صلاة، ولا فعل من افعال الفضل. وبقي من عبادة «بولوغا» (وهذا هو اسم الكائن الأعلى عندهم) لا يكاد يعدو بضع عادات ما تزال تذكّر به، من مثل «الصمت المقدس» يلتزمه الصيادون بعد عودتهم إلى القرية من رحلة صيد موفقة.

ساكن السماء او الذي في السماء عند «السلكنام» كائن ازلي، عليم، قدير، خالق، لكن الخلق قام به أسلاف ميطيقيون، هم ايضاً خلقهم الإله قبل ان ينسحب إلى ما فوق النجوم. حالياً، هذا الإله منعزل عن الناس ولا يكترث بشؤون العالم. ليس له تماثيل ولا كهنة، ولا يتوجه اليه الناس بالدعاء إلا في المرض: «انت الذي في العلا، لا تأخذ لي ولدي، فهو لمّا يزل صغيراً!»[1]، ولا يقرّبون اليه القرابين الا عند تقلب الأحوال الجوية.

ويصح الشيء نفسه على غالبية اهالي افريقيا: فالإله الأعظم السماوي الكائن الأعلى، الخالق، القدير، لا يلعب غير دور صغير في حياة القبيلة الدينية فهو أبعد وأطيب من ان يحتاج إلى عبادة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا يلجؤون اليه الا عند الضرورة القصوى.

---

(1) MARTIN GUSINDE, Das hochste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland (Fest schrift W. Schmidt, Wien, 1928, P. 269 - 274

كذلك «اولورون» (مالك السماء) عند اليوروبا، بعد ان بدأ الخلق عهد إلى إله آخر صغير، اوباتالا، مهمة اتمام الخلق وحكم العالم. ثم تخلّى نهائياً عن الشؤون الأرضية والبشرية. ولذلك ليس له معابد ولا تماثيل ولا كهّان. الا أنه الملاذ الأخير في الشدائد.

الإله الأعلى نديامبي، إله الهيرورو، بعد ان انكفأ في السماء، اسلم البشرية إلى آلهة صغرى. وقد بين ذلك احد الأهالي الأصليين بقوله: «لماذا نقرّب له القرابين؟ نحن لا نخاف منه، ذلك انه خلافاً (لأرواح) موتانا، لا يمسنا بسوء»[1]. الكائن الأعلى عند الطومبوكا «اكبر من ان يهتم بالشؤون العادية التي تشغل الناس»[2]. وإننا لنجد نفس الوضع عند الناطقين بلغة «تشي»، tshi، في افريقيا الغربية، وهم الـ «نجانكوبون»؛ لا يعبدونه ولا يتولونه الا في الحالات النادرة كالقحط والوباء، او بعد عاصفة هوجاء؛ عندئذٍ يسأله الناس بأي شيء أساؤوا إليه. «جنكبي» (الأب العالمي)، الكائن الأعلى عند الـ «إيويه» EWe، لا يدعونه الا عند الجفاف: «ايها السماء، من نحن مدينون له بالشكر، كبير هو الجفاف، انزل لنا المطر، ولتتجددْ الأرض وتزهرْ الحقول!»[3].

ويعبر عن ابتعاد الإله الأعلى خير تعبير احد الأقوال المأثورة المتداولة عند الـ «جرْياما» في افريقيا الشرقية: «مولوغو (الله) في

(1) CF. Frazer . The Worship of Nature, I. (Londres, 1926), P. 150 sq.

(2) J. Spieth, Die Religion der Eweer (Göttengen - Leipwig 1911), PP. 46 sq.

(3) Mgr. Le Roy, La Religion des Primitifs (7e édi., Paris, 1925) P. 184.

الأعلى وأرواح الموتى في الأسفل». ويقول الـ «بانْطوا»: «بعد أن خلق الله الانسان لم يعد يهتم به ابداً». ويؤكد الـ «نغْريل» ان «الله ابتعد عنا»[1]. ويوجز اهالي الـ «فانْغ»، في براري افريقيا الاستوائية، فلسفتهم الدينية في الأنشودة التالية:

الله (أنزام) في الأعلى، الإنسان في الأسفل.
الله هو الله، الإنسان هو الإنسان.
كل عند نفسه، كل في بيته[2].

حينما نظرت في هذه الأديان البدائية، وجدت الكائن الأعلى السماوي قد فقد تأثيره الديني وأصبح مُغَيّباً عن العبادة، والأسطورة تظهره لنا وقد ابتعد شيئاً فشيئاً عن الناس حتى غدا «إلهاً منسياً»؛ ومع ذلك يتذكره الناس، ويتضرعون اليه، عندما تمنى بالإخفاق جميع الخطوات المتخذة تجاه الآلهة والإلاهات الأخرى والأسلاف والشياطين. وقد عبر عن ذلك «الأوراون» بالقول: «لقد بذلنا كل محاولة، ولم يبق لنا غيرك لكي تنقذنا!»، ثم يذبحون له ديكاً ويهتفون: «ايها الإله، انت خالقنا، ارحمنا!»[3]

الخبرة الدينية للحياة

ان «الابتعاد الإلهي» يترجم اهتمام الإنسان المطّرد باكتشافاته الخاصة من دينية وثقافية واقتصادية. والإنسان البدائي انما يجد نفسه

---

(1) H. TRILLES, Les Pygmées de la Forêt equatoriale (Paris, 1932).

(2) Ibid., P. 77

3. FRAWER, OP, cit., P. 631.

مبتعداً عن الإله السماوي، مدفوعاً بشدة اهتمامه بالتجليات القدسية في الحياة، وباكتشافه للقدسية في خصوبة الأرض، وشعوره بالتحريض على القيام بممارسات دينية موغلة في حسيتها (لذات الجسد، بل وحتى التهتك). ان اكتشاف الإنسان البدائي للزراعة لم يغير اقتصاده تغييراً جذرياً وحسب، وانما غيّر قبل كل شيء اقتصاده المقدس. فقد نزلت إلى الساحة قوى دينية جديدة: الجنس، الخصوبة، ميثولوجيا المرأة والأرض، الخ. نتيجة لذلك اصبحت الخبرة الدينية اكثر محسوسية، واكثر امتزاجاً بالحياة. فأصبحت الأم العظمى والآلهة الأشداء أو عفاريت الخصوبة اكثر «دينامية» وأقرب إلى الإنسان من الإله الخالق.

لكن الإنسان ـ كما رأينا قبل قليل ـ لا يرجع إلى الكائن الأعلى ويتضرع إليه إلا في حالات الضرورات القصوى، بعد ان تكون قد أعيته الحيل، وخصوصاً عندما تأتيه الكوارث من السماء: قحط، عاصفة، اوبئة. لكن هذا الموقف لا تنفرد به الأقوام البدائية، فقد كان العبرانيون كلما نعموا بالدعة والرخاء ابتعدوا عن إلههم «يهوه»، ودَنَوْا قَرْباً من «البعليم» ومن «العشتروت»، وهي آلهة جيرانهم. وكانوا لا يلتفتون نحو «يهوه» إلا عند نزول الكوارث التاريخية بهم: «فصرخوا إلى الرب وقالوا أخطأنا لأننا تركنا الرب وعبدنا البعليم والعشتاروت. فالآن انقذنا من يد اعدائنا فنعبدك» (صموئيل الأول ١٢ : ١٠).

كان العبرانيون يتوجهون إلى يهوه في اعقاب الكواردث التاريخية وكلما اوشكوا على الانقراض تاريخياً. وكان البدائيون يتذكرون آلهتهم العليا كلما نزلت بهم كوارث كونية. لكن معنى هذه

العـودة إلى الإله السماوي عند الأولين هو نفسه عند الآخرين: في وضع دقيق للغاية، حين يصبح وجود الجماعة نفسه معرضاً للخطر، يتخلون عن الآلهة التي تضمن لهم الحياة في الأحوال العادية وتعلي من شأنها، لكي يلوذوا احتماءً بالإله الأعلى. ظاهرياً، ثمة تضارب شديد: الآلهـة التي كان البـدائيون يستعيضـون بهـا عن آلهة البنية السمـاوية كانت، كالبعليم والعشتـروت عند العبرانيين، كانت آلهة خصب وثراء وامتلاء حياة ـ آلهة تعلي من شأن الحياة الكونية وتزيدها ثراء ـ النبات، المزروعات، الماشية ـ بمقدار ما تعلي من شأن الحياة وتزيدها ثراء. ظاهرياً، هذه الآلهة آلهة قوية، ويفسر تأثيرها الديني تمـام التفسير ما تملكـه من احتياطيّات غير محـدودة من الحيوية والخصب. ومع ذلـك فقد كان عَبَدتُها، البدائيون والعبرانيون على السواء، يشعرون بأن جميع هذه الآلهة العظمى، وجميع هذه الآلهة الزراعية، كانت غير قادرة على انقاذهم، وعلى ضمان الوجود لهم، في اوقات الشدة. فهذه الآلهة ما كانت تستطيع غير تكرار انتاج الحياة وزيادتها؛ بل اكثر من ذلك، ما كانت تستطيع القيام بهذه الوظيفة الا في زمن «طبيعي» (او سويّ)؛ فالآلهة التي تضبط إيقاعات الكون على نحو مدهش، كان يتضح انها عاجزة عن انقاذ الكون او المجتمع البشري في الملمّات («التاريخية» عند العبرانيين).

لقـد جمعت مختلف الآلهـة التي استعيض بها عن الكائنات العليا من القدرات اكثرها محسوسية وأكثرها توهجاً، وأعني بها قدرات الحياة. لكنهـا، لهـذا السبب نفسه، «تخصّصت» في انتاج النسل ففقدت من قدراتها ألطفها و«أنبلها» وأكثرها «روحانية»، كالتي تتصف

بها الآلهة الخالقة. والإنسان، اذ اكتشف قدسية الحياة، ترك نفسه ينساق تدريجياً وراء اكتشافه الخاص: اسلم نفسه للتجليات الإلهية الحيوية وابتعد عن القدسية التي كانت تتعالى عن احتياجاته الآنية واليومية.

ديمومة الرموز السماوية

لكن لنلاحظ مع ذلك ان الأقاليم النجمية والرمزية السماوية، وكذا الأساطير وطقوس الصعود، تظل تحتفظ بمكانة راجحة حتى حين لا تعود الحياة الدينية تحكمها الآلهة السماوية. فالذي «فوق»، «العلّي»، يظل يتكشف عن المتعالي في كل نظام ديني. فالسماء، بعيدة عن العبادة ومثبتة في الميثولوجيا، تظل ماثلةً في الحياة الدينية بواسطة الرمزية. ثم ان هذه الرمزية السماوية بدورها تشيع في عدد من الطقوس (الصعود، التدرج، استلام الأسرار، تنصيب الملك، الخ)، وفي عدد من الأساطير (الشجرة الكونية، الجبل الكوني، سلسلة السهام التي تصل الأرض بالسماء) والخرافات (الطيران السحري، الخ.). ثم ان رمزية «مركز العالم»، التي رأينا انتشارها الواسع، توضح لنا ايضاً اهمية الرمزية السماوية، وانه لفي رمزية «المركز» يتم الاتصال مع السماء، وهذا يشكل الصورة المثالية للتعالي.

يمكننا القول ان بنية الكون نفسها تحتفظ بذكرى الكائن الأعلى السماوي حيّةً، كما لو أن الآلهة قد خلقت العالم على نحو لا يستطيع معه الّا يعكس وجودها؛ ذلك انه ما من عالم ممكن بدون المعمودية Verticealite؛ وهذا البُعد وحده كاف لاستدعاء فكرة التعالي.

بالمعنى الدقيق للكلمة، يظل فاعلاً من خلال الرمزية، لأن الرمز الديني يبلّغ رسالته حتى وإن غدا غير مفهوم في كليته فهماً واعياً؛ من حيث إن الرمز يتوجه إلى الكائن البشري التام، لا إلى عقله وحسب.

بنية الرمزية المائية

قبل الحديث عن الأرض، علينا ان نبين القيم الدينية التي تنطوي عليها المياه، وذلك لسببين:

- الأول ان المياه كانت موجودة قبل الأرض (كما بيّن ذلك سفر التكوين «وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرفّ على وجه المياه»).

- وثانيهما اننا بتحليلنا للقيم الدينية المتعلقة بالمياه، نفهم بنية الرمز ووظيفته بصورة افضل. ثم ان الرمزية الدينية تلعب دوراً كبيراً في الحياة الدينية عند البشرية؛ اذ بفضل الرموز يصبح العالم «شفافاً»، وقابلاً لـ «إظهار» التعالي.

ترمز المياه إلى المجموع العالمي لكل ما هو كامن (موجود بالقوة)؛ فهي الخزان الذي يحتوي جميع إمكانيات الوجود؛ تسبق كل صورة أو شكل، وتساند كل خلق. من الصور المثالية للخلق الجزيرة التي «تظهر» فجأة وسط البحر. في المقابل، يرمز الانغماس إلى النكوص إلى حالة ما قبل الشكل، والدخول في النمط غير المتمايز الذي يسبق الوجود. ويكرر الخروج من الماء البادرة الكوسموغونية للتجلي المتشكل، وأما الانغماس فيساوي انحلالاً للأشكال. ولذلك انطوت رمزية المياه على الموت مثلما انطوت على الولادة الجديدة.

والاحتكاك بالماء ينطوي دائماً على ولادة جديدة، لأن الانحلال يعقبه «ولادة جديدة»، والانغماس يخصب قدرة الحياة الكامنة ويضاعفها. على الكوسموغونيا المائية تنطبق، على المستوى الأنثروبولوجي، الهيلوجينات، وهي المعتقدات التي تذهب إلى ان النوع البشري قد وُلد من المياه. وعلى الطوفان او الغرق الدوري للقارات (اساطير من نوع الـ «اطلانطيد») ينطبق على المستوى البشري، على «الموت الثاني» للإنسان، أو موت المُسارّة (استلام الأسرار) بواسطة المعمودية، لكن الانغماس في المياه، سواء على الصعيد الكوسمولوجي أو على الصعيد الأنثروبولوجي، لا يساوي موتاً نهائياً، بل دخولاً عابراً في غير المتمايز، يعقبه خلق جديد لحياة جديدة او «إنسان جديد»، تبعاً لتعلق الأمر بلحظة كونية أو بيولوجية او سوتريولوجية. من وجهة نظر البنية، «الطوفان» يقارن بـ «المعمودية»، والتطهير الجنائزي (بالماء) يقارن بالمولودين الجدد أو الحمامات الطقسية الربيعية التي تجلب الصحة والخصوبة.

تحتفظ المياه في بعض الأنظمة الدينية بوظيفتها على نحو لا يتبدل: تطهّر وتولد ولادات جديدة. قدرها ان تسبق الخلق وان تمتصه، مادامت عاجزة عن تجاوز نمط وجودها الخاص، اي ان تتجلى في «أشكال». المياه لا تستطيع ان تتجاوز شرط الموجود بالقوة؛ فالأجرام والممتلكات وكل ما هو شكل فإنما تتجلى فوق مستوى الماء، بانفصالها عنه.

نحن هنا بإزاء سمة أساسية: قدسية المياه وبنية الكوسموغونيات وقيام القيامة المائية ـ كل هذه لا يمكن ان يُكشفَ عنها جملةً واحدة

الا من خلال الرمزية المائية، التي هي وحدها «النظام» القادر على تفصيل جميع انواع الوحي الخاصة بما لا حصر له من التجليات المقدسة. هذا القانون هو، فوق كل ذلك، قانون كل رمزية: انه النظام الرمزي الذي يمنح القيمة لمختلف المعاني التي تنطوي عليها التجليات المقدسة. «مياه الموت»، مثلاً، لا تكشف عن معناها العميق الا بمقدار ما تعرف بنية الرمزية المائية.

التاريخ المثالي للمعمودية

لم يَفُتْ آباء الكنيسة الأولين ان يستفيدوا من قيم معينة سابقة على المسيحية، قيم ذات طابع عالمي انطوت عليها الرمزية المائية، تتصل بالوجود التاريخي للمسيح، مع احتمال إغناء المسيحية لها بالمعاني الجديدة. عند ترتوليان (في المعمودية ٣ ـ ٥) كان الماء «اول مقر للروح الإلهي الذي آثره يومئذٍ على العناصر الأخرى. . . انه هذا الماء الأول الذي وهب الكائن حياته لكيلا يندهش اذا كانت معمودية المياه تنتج الحياة هي ايضاً. . . جميع انواع المياه، بسبب الامتياز القديم الذي وُسمت به منذ البدء، تشترك اذن في سر تقديسنا، ما ان يناديها الله. وما ان يناديها الله حتى يهبط الروح القدس من السماء ويقف على المياه التي يقدسها بحضوره؛ بذلك تتقدس، وتشيع بدورها في قوة التقديس. . . الذين كانوا يحملون الدواء لأدواء الجسد باتوا الآن يُبرئون النفس من أدوائها، والذين كانوا يحققون السلام الدنيوي، صاروا الآن يحققون الحياة الأبدية. . .».

بالانغماس في الماء يموت «الإنسان القديم» ويلد كائناً جديداً بحياة جديدة. وقد عبر عن هذه الرمزية خير تعبير جان كريزوستوم الذي كتب، وهو في صدد الكلام على تعدد القيم الرمزية التي تشتمل عليها المعمودية، يقول: «انها تمثل الموت والقبر، الحياة والقيامة. . . عندما نغطس رأسنا في الماء كما في قبر، يغوص الإنسان القديم ويدفن كله؛ فإذا خرج من الماء، خرج مع الإنسان الجديد في الوقت نفسه».

ان تفسيرات ترتوليان وجان كريزوستوم تنسجم تماماً مع بنية الماء الرمزية. ومع ذلك يدخل في التقويم المسيحي للمياه عناصر معينة جديدة ذات صلة بـ «تاريخ»، هو التاريخ المقدس. قبل كل شيء، هناك تقويم المعمودية بما هي نزول في هاوية المياة للصراع مع هُوْلة البحر. ونموذج هذا النزول نزول المسيح في نهر الأردن الذي كان نزولاً في مياة الموت في الوقت نفسه. كتب قيريل المقدسي: «التنين بهيموت الذي ذكره أيوب كان في المياه وقد تلقّف الأردن في فيه، وكما كان لابد من سحق رأس التنين، كذلك إذ نزل يسوع في المياه شدّ وثاق القويّ لكي تكون لنا قدرةٌ على السير فوق العقارب والأفاعي».

ثم يأتي بعد ذلك تقويم المعمودية من حيث هي تكرار للطوفان. يذهب جوستان إلى ان المسيح، بما هو نوحُ الجديد، قد أصبح الجدّ الأعلى لعرق بشري جديد. كذلك ان الطوفان يصور النزول إلى الأعماق المائية كما يصور المعمودية. «لذلك كان الطوفان صورة لما سوف تحققه المعمودية. . . وكما ان نوحاً واجه بحر الموت

الذي قُضي فيه على البشرية الخاطئة ثم خرج منه ظافراً، كذلك ينزل المعمَّد الجديد في نفس البركة المعمدانية لمنازلة تنين البحر والخروج منها ظافراً»[1].

لكن المسيح يوضع ايضاً في مضاهاة مع آدم. والمضاهاة بين آدم والمسيح تحتل مكانة كبيرة في لاهوت القديس بولس. يؤكد ترتوليان: «بالمعمودية يستعيد الإنسان شبهه بالله» (في المعمودية، ٥). وعند فيريل ان «المعمودية ليست تطهيراً من الخطايا ونعمة للتبني وحسب، وإنما هي ايضاً نموذج مضاد لآلام المسيح». والعُرْي المعمداني ينطوي على مغزى طقسي وميتافيزيقي في نفس الوقت: «انه التخلي عن الملابس القديمة، ملابس الفساد والخطيئة التي يتجرد منها المعمَّد اقتداءً بالمسيح، وهي الملابس التي قد ارتداها آدم بعد الخطيئة[2]، لكنه (اي العُرْي) ايضاً العودة إلى البراءة البدائية، إلى حالة آدم قبل السقوط». يكتب فيريل: «أيهذا الشيء العجيب! كنت عارياً تحت انظار الجميع دون ان تشعر بالخجل من ذلك. وهأنتذا تحمل فيك صورة آدم الأول الذي كان عارياً في الفردوس دون خجل من عُرْيه»[3].

بالاستناد إلى هذه النصوص القليلة، يصبح بوسعنا ان نفهم

---

(1) J. DANIELOU, Sacramentum Futuri (Paris, 1950, P. 65

(2) J. DANIELOU, Bible et Liturgie, P. 61 sq.

(3) Voir aussi d' autres textes reproduits dans J. DANIELOU, Bible et Liturgie, P. 56 sq.

معنى التجـديدات التي ادخلتهـا المسيحية : من جهـة ، كان الآباء يفتشون عن مطابقات بين العهدين القديم والجديد . ومن جهة ثانية ، يبـرهنـون على ان يسـوع قد أنجز حقاً الوعود التي قطعها الله لبني اسرائيل . لكن من المهم ان نلاحظ ان هذه التقويمات الجديدة التي أضفيت على الـرمـزيـة المعمـدانيـة لا تتعارض مع الرمزية المائية المنتشرة في انحاء العالم . كل شيء نعود فنجده في المعمودية : نوح والـطوفـان لهما نظير فيما لا حصر له من الأخبار، في الكارثة التي وضعت حدّاً للبشرية («المجتمع») باستثناء رجل واحد يصبح الجد الأعلى الميطيقي لبشـرية جديدة . «مياه المـوت» هي الـلازمة التي نجـدهـا في جميع الأسـاطير الشـرقية القـديمـة في آسيا وافـريقيا وأوقيانـوسيا . فالمـاء «تقتـل» بامتياز: تحـل الشكل وتلغيه . ان هذا بالضبط هو ما يفسـر لنـا لمـاذا هي غنيّة بـ «الأجـرام أو الجـراثيم» المبدعة . ورمزية العُري المعمداني ليست امتيازاً للتقليد اليهودي ـ المسيحي . العُـرْي الـطقسي يسـاوي التمام والامتلاء ؛ «الفردوس» ينطوي على غياب «الملابس» ، أي غياب «الاهتراء» (صورة نموذجية للزمان) . كل عُرْي طقسـي فإنما ينطوي على عُرْي غير زماني ، على صورة فردوسية .

هُوْلات الهاوية نجدها في عدد من التقاليد : الأبطال والمُساروّن (مستلمو الأسرار) ينزلون إلى حضيض الهاوية لمنازلة هُوْلة البحر ؛ انها تجربة استسرارية نموذجياً . صحيح ان تاريخ الأديان يخالف فيما بين الـروايات : يقـوم التنين احيانـاً بحـراسة «كنز» ، والكنز صورة حسية

للقدسي، للحقيقة المطلقة. الانتصار الطقسي (الاستسراري) على الهولة ـ الحارس يساوي الانتصار على اللاأخلاقية. المعمودية بالنسبة للمسيحي، سر من أسرار ديانته لأن المسيح اسسها. لكن المسيحي، اذ يمارس طقس المعمودية، لا يقل عن غيره استرجاعاً لطقس التجربة الاستسرارية (القتال مع الهولة)، والموت والانبعاث الرمزيين (ولادة الإنسان الجديد). نحن هنا لا نريد ان نقول ان اليهودية او المسيحية «استعارت» مثل هذه الأساطير والرموز من ديانات الأقوام المجاورة؛ ان هذا ليس بالأمر الضروري: اليهودية ورثت اشياء مما قبل التاريخ، ومن تاريخ ديني طويل كانت فيه جميع هذه الأشياء موجودة. كذلك ليس من الضروري ان يكون هذا الرمز أو ذاك قد ظلت اليهودية تحتفظ به «متيقظاً» بتمامه. يكفي ان تظل مجموعة من الصور حيّةً، حتى ولو كان ذلك على نحو غامض، منذ ما قبل الأزمنة الموسوية. فهذه الصور، او هذه الرموز، كانت قادرة على استرجاع تأثير ديني قوي، في أي لحظة.

عالمية الرموز

ادرك بعض آباء الكنيسة البدائية اهمية المطابقةبين الرموز التي تطرحها المسيحية وبين الرموز الشائعة بين بني البشر. فهذا تيوفيل الأنطاكي، وهو يخاطب من ينكرون قيامة الأموات، يحيلهم إلى العلامات techméria التي وضعها الله في متناولهم في الإيقاعات الكونية: الفصول الأربعة، الليل والنهار: «أليس تبعث البذور

والثمار؟»، ويرى كليمانت الرومي ان «النهار والليل دليلان على البعث. الليل ينام، والنهار يفيق؛ النهار يذهب، والليل يأتي»[1].

ويذهب المتكلمون المسيحيون إلى ان الرموز محملة بالرسالات، فهي تكشف عن القدسي في الإيقاعات الكونية. والوحي الذي جاء به الإيمان لا ينفي ما اشتملت عليه رموز ما قبل المسيحية من معان: كل ما فعله الإيمان الجديد أنْ أضاف إليها قيمة جديدة. طبعاً، عند المؤمن، هذا المعنى الجديد يغطّي على المعاني الأخرى، فهو وحده الذي يمنح الرمز قيمته، ويجعل منه وحياً. فالمهم هو قيامة المسيح، لا العلامات التي يمكن قراءتها في الحياة الكونية. ومع ذلك، يبقى التقويم الجديد مشروطاً نوعاً ما ببنية الرمزية نفسها. حتى ليمكن القول ان الرمز المائي كان ينتظر اكتمال معناها العميق بالقيم الجديدة التي جاءت بها المسيحية.

الإيمان المسيحي معلق على وحي تاريخي: انه تجسد الله في الزمن التاريخي الذي يضمن، في نظر المسيحي، مفعولية الرموز. لكن الرمزية المائية العالمية لا تَبْطُل ولا يُطْمس معناها بفعل التفسيرات التاريخية (اليهودية ـ المسيحية) للرمزية المعمدانية. بعبارة أخرى، التاريخ لم يفلح في تعديل بنية رمزية قديمة تعديلاً جذرياً. التاريخ يضيف باستمرار معاني جديدة، لكن هذه لا تقضي على بنية الرمز.

نستطيع ان نفهم الوضع الذي أتينا على وصفه توّاً اذا اخذنا

(1) CF. L. BEIRNAERT, «La dimension my thique dan Lescramentalisme chrétien» (Eranos - Janrbuch, XVII, 1949), P. 279.

بالحسبان ان العالم، بالنسبة للإنسان الديني، يتكشف دائماً عن قيمة تعلو على الطبيعة، عن نمطية من القدسي. وعنده أن كل جزء من الكون فـ «شفاف»، يبين نمط وجوده الخاص عن بنية خاصة من الكائن، وبالتالي، عن بنية خاصة من القدسي. يجب الا ننسى ابداً ان القدسية، عند الإنسان الديني، هي تجلٍّ تام من الكائن. ان تجليات القداسة الكونية هي تجليات بدئية نوعاً ما: لقد حدثت في ابعد الماضي الديني للبشرية، ولم تفلح التجديدات التي جاء بها التاريخ في عصور لاحقة في القضاء عليها.

الأرض ـ الأم

كان احد انبياء الهنود، واسمه سْمُوهَلاّ، وكان شيخ قبيلة «وانابوم»، يرفض ان يعمل في الأرض. كان يرى ان من الخطيئة ان يجرح أو يمزق أو يخدش «امّنا المشتركة» بالأشغال الزراعية. وكان يقول: «تريدون مني ان أحرث الأرض؟ هل أتناول سكّيناً أغمدها في صدر أمّي؟ كذا فعلت ذلك ومتّ فهي لن تضمني إلى صدرها. تريدون مني ان احفرها وأرفع الحجارة؟ هل عليّ ان اسلخ جلدها حتى أصل إلى عظامها؟ انا ان فعلت ذلك لن يكون في وسعي ان ادخل في جسدها لكي أولد من جديد. تريدون مني ان أقص العشب والحشائش وأبيعه لكي أصير موسراً كالرجل الأبيض؟ لكن كيف أجرؤ على قصّ شعر أمّي؟»[1].

(1) James Mooney, «The Gohst - Dance religion and the Sioux Outbreak of 1890,.

قيلت هذه الكلمات قبل اقل من قرن، الا انها تأتينا من آزمنة بعيدة جداً. والعاطفة التي نستشعرها لدى سماعنا لها تتصل بما توحيه لنا على وجه الخصوص الصورة البدئية للأرض ـ الأم في جدّة وعفوية لا نظير لهما. انها Terra Mater او Tellus Mater المعروفة في ديانات البحر المتوسط، التي تلد جميع الكائنات. جاء في الترنيمة الهوميرية: إلى الأرض سوف أغني. إلى الأرض، الأم العالمية ذات القواعد المكينة، الجدّة المحترمة التي تُطعم كل ما يوجد على ثراها... اليك يعود الفضل في هبة الحياة للفانين، مثلما يعود إليك أمر استردادها منهم...». ويثني أخيل على الأرض التي «تلد جميع الكائنات» ثم تعود فتتلقى منهم الجرثومة المخصبة».

لا يقول لنا سْمُوهلاّ كيف وُلد الناس من الأم الأرضية. لكن بعض الأساطير الأميركية تبيّن لنا كيفد حدثت الأشياء في الأصل، في ذلك الزمان: عاش الناس الأوّلون حقبة معينة في حضن أمهم، اي في باطن الأرض، في أحشائها. هناك في الأعماق عاشوا حياة شبه بشرية، وكانوا بنوع ما أجنّة لم يكتمل تكوينها. هذا، على الأقل، ما يؤكده هنود «ليني ليناب» او «ديلاوار» الذين كانوا يسكنون بنسلفانيا فيما مضى. وتروي أساطيرهم أن الخالق، بالرغم من أنه كان هيّأ لهم، على سطح الأرض، جميع الأشياء التي ينعمون بها حالياً، الا أنه قرر مع ذلك أن يبقى الناس حقبة معينة مختفين في بطن أمهم الأرضية حتى ينموا بصورة أفضل وينضجوا. وهناك أساطير اميركية ـ هندية أخرى تتحدث عن زمن قديم كانت فيه الأرض ـ الأم تلد

---

* هذه الصورة نجدها في كل مكان، تحت اشكال مختلفة لا حصر لها.

الآدميين على نفس النحو الذي تلد فيه هذه الأيام الجنَبات (= الشجيرات) والقصب[1].

ولادة الأرض للآدميين اعتقاد شائع على مستوى عالمي[2]. في عدد من اللغات يُمسى الإنسان: «وليد الأرض». ويُعتقد ان الأولاد «يأتون» من أعماق الأرض والكهوف والحفر والشقوق، لكن ايضاً من الينابيع والسواقي. وما زالت معتقدات مماثلة باقية حيّة في اوروبا تحت غطاء الأسطورة أو الخرافة أو حتى مجرد المجاز. كل اقليم، وتكاد كل مدينة وقرية تعرف صخرة أو نبعاً «يجلب» الأولاد: هؤلاء هم الكندر برونن والكندرتايشي والبوبن كويلن، الخ. حتى الأوروبيون في زماننا لم يزل عندهم شعور غامض بتواحد صوفي مع أرض المولد؛ إنه الخبرة الدينية للأصالة الأرضية: يحس الإنسان نفسَه كائناً من «اناس المكان»؛ نحن هنا بإزاء شعور بالبنية الكونية يتجاوز شعور الانتماء إلى العائلة والسلف تجاوزاً كبيراً.

في الإنسان رغبة في العودة إلى الأرض ـ الأم عند دنوّ أجله، وأن يُدفن في الأرض التي ولد فيها. تقول الريكفيدا: «ازحف نحو الأرض، امّك!» (X, XVIII, 10). وجاء في الأثارفافيدا: «انت، الذي أنت الأرض (التراب، أضعك في الأرض (التراب)». ويقال في اثناء الاحتفالات الجنائزية في الصين: «ليعد اللحم والعظم ثانية إلى التراب (الأرض)». وتكشف الكتابات المنقوشة على القبور الرومانية

---

(1) CF. Mythes, Rêves et Mystéres (Gallimard, 1957), PP. 210 sq.

(2) Voir A. DIETRICH, Mutter Erde (3e éd. Leipzig - Berlin, 1925); B. Nyberg, Kind und Erde (Helsinki, 1931).

عن خوف الميت ان يدفن في غير أرضه: «هنا كانت ولادته، وهنا دُفن»، كما تكشف عن الفرحة بالعودة إلى الوطن: «هنا حيث كانت ولادته، وإلى هناك كانت رغبته في العودة».

وضع المولود على الأرض

هذه الخبرة الأساسية ـ التي ليست الأم البشرية فيها الا تمثيلاً للأم الأرضية الكبرى ـ أتاحت نشوء عادات لا حصر لها؛ ومنها، على سبيل المثال، الولادة على الأرض، وهو طقس نجده تقريباً في جميع انحاء العالم، من اوستراليا إلى الصين، ومن افريقيا إلى اميركا الجنوبية. اما عند الإغريق والرومان، فهذه العادة كانت انقرضت بحلول الأزمنة التاريخية؛ لكن ليس من شك في انها كانت موجودة في الماضي البعيد: فهناك تماثيل لإلاهات الولادة تمثلهن جاثيات على ركبهن، تماماً في وضع المرأة التي تلد على مستوى الأرض. وفي النصوص الديموطيقية المصرية نجد أن تعبير «الجلوس على الأرض» معناه «وضع المولود».

نستطيع ان نفهم، في غير عناء، ما تنطوي عليه هذه العادة من مغزى ديني: الولادة والتوليد ترجمتان مصغرتان لفعل نموذجي قامت به الأرض؛ والأم البشرية لم تفعل سوى أنها تحاكي وتكرر هذا الفعل البدئي: ظهور الحياة في حضن الأرض. وتبعاً لذلك، يترتب عليها ان تكون على علاقة مباشرة مع الأم العظمى، لكي تعمل بهدْيٍ منها على إتمام هذا السر الذي هو ولادة حياة جديدة، ولكي تتلقى منها معونتها المباركة وتجد عندها الحماية الأمومية.

وهناك عادة أخرى أوسع انتشاراً وهي أن يُسجّى المولود الجديد على الأرض. وهـذه العادة ما زالت موجودة في بعض بلدان اوروبا حتى يومنا هذا: ما ان يُحمَّم الوليد ويُقمَّط حتى يُسَجّى على مستوى الأرض، ثم يحمله أبوه علامةً على اعترافه ببنوّته. في الصين القديمة «يُسجّى الميت على الأرض كما يُسجّى الطفل الوليد... للولادة أو الموت، للدخول في أسرة الأحياء أو في اسرة الأسلاف (وللخروج من احداهما إلى الأخرى)، ثمة عَتَبة مشتركة هي أرض المولد... عندما يُسجّى المولود الجديد أو الميت على الأرض، فإن عليها ان تقول إن كانت الـولادة أو الـوفاة صحيحة، ان كان يجب اعتبار احداهما أو الأخرى أمراً مقرراً ومقنعاً مع القواعد... يتضمن طقس تسجية الوليد على الأرض مواحـدة جوهـرية بين «العرق» والأرض. ويترجم هذه المواحدة الشعور بالانتماء للأصل الذي هو أقوى من المشاعر التي يمكننـا تلمّسهـا في بدايات التاريخ الصيني. ان المواحدة بين بلد وأهليه لهي اعتقاد بلغ من العمق حتى تغلغل الى قلـب المؤسـسات الدينية ومؤسسات الحقوق العامة»[1].

وكمـا يوضـع الـطفـل على الأرض فور ولادتـه لكي تقوم أمه الحقيقية بإضفاء صفة الشرعية عليه وضمان الحماية الإلهية له، كذلك يوضع الأولاد والرجال الناضجون على الأرض لكي يدفنوا فيها اذا ألمّ بهم مرض. هذا الطقس يساوي ولادة جديدة. فالدفن الرمزي، جزئيا

(1) MARCEL GRANET, «Le dépôt de lenfant sur le sol» (Revue Archéologique, 1922; Etudes Sociologique sur la Chine, Paris, 1953, P. 159 - 202), P. 192 sq., 197 sq.

او كلياً، له نفس القيمة السحرية ـ الدينية التي للغطس في الماء، المعمودية. فيه يولد المريض ثانية: يولد من جديد. وتحتفظ العملية بنفس التأثير عندما يتعلق الأمر بمحو خطيئة فادحة أو شفاء من مرض أصاب الروح (هذا الأخير يكشف، بالنسبة للجماعة، عن نفس الخطر الذي تكشف عنه الجريمة أو المرض الجسماني). يوضع الصياد في برميل أو في حفرة في الأرض، وعندما يخرج منها يقال انه «وُلد مرة ثانية، من حضن أمه». من هنا الاعتقاد الاسكندنافي بأن الساحرة يمكنها ان تتخلص من اللعنة الأبدية إذا دفنت حية وذُرّيت عليها الحبوب وحصد الزرع المبذور على هذا النحو[1]. واستلام الأسرار، أو المسارّة، يتألف من موت وانبعاث طقسيين. كذلك يصار، لدى أقوام بدائية كثيرة، إلى «قتل» المستجد ودفنه في حفرة وتغطيته بورق الشجر. وعندما ينهض من القبر، يعتبر إنساناً جديداً، لأنه وُلد مرة ثانية، وكانت ولادته مباشرة من الأم الكونية.

المرأة والأرض والخصوبة

اذن، تتواحد المرأة صوفياً مع الأرض، وتتبدّى الولادة، على الصعيد البشري، شكلاً آخر من الخصوبة الأرضية. جميع الخبرات الدينية التي لها صلة بالخصوبة والولادة ذات بنية كونية. ان قدسية المرأة متوقفة على قداسة الأرض. وللخصوبة الأنثوية نموذج كوْني هو

(1) A. DIETERICH, ,utter Erde, P. 28 sq.; B. NYBERG, Kind und Erde, P. 150.

نموذج الأرض ـ الأم Terra Mater ، الأم الكونية Universelle gen-etrix.

في بعض الديانات، يعتقدون ان الأرض ـ الأم قادرة على الحبل بمفردها، بدون مساعدة من زوج Parèdre. وإننا لنجد آثاراً من مثل هذه الأفكار القديمة في اساطير الولادة العذرية Parthénogenèse المنسوبة إلى إلاهات البحر المتوسط. يقول هسيود، ان «غايا» (الأرض) وَلَدت اورانوس، كائناً مساوياً لها، قادراً على تغطيتها كلها. وهناك إلاهات إغريقيات أخرى وَلَدْنَ بدون مساعدة من آلهة ذكور. ان هذا تعبير ميطيقي عن الاكتفاء الذاتي والخصوبة التي تتصف بها الأرض ـ الأم. وتتفق مع هذه المفاهيم الميطيقية الاعتقادات التي تتصل بالخصوبة العفوية عند المرأة وقواها السحرية ـ الدينية الخفَية التي تحدث تأثيراً حاسماً في حياة النبات. الظاهرة الاجتماعية والثقافية التي تُعرف باسم «المطْريركيَة» matriarcat مرتبطة باكتشاف زراعة النباتات الغذائية التي زرعتها المرأة. فقد كانت المرأة أوّل من زرع النباتات الغذائية. فأصبحت هي المالكة للأرض وما تنتجه من محاصيل. فالمكانة السحرية ـ الدينية التي احتلتها المرأة والسيطرة الاجتماعية التي تمتعت بها لها نموذجها الكوني المتمثل في رمزية الأرض ـ الأم.

وفي ديانات أخرى، كان الخلق الكوني، أو على الأقل إتمامه، نتيجة لزواج مقدس بين إله السماء والأرض ـ الأم. هذه الأسطورة الكوسموغونية ذات انتشار واسع، ونجدها خصوصاً في أوقيانوسيا واندونيسيا، ونجدها أيضاً في آسيا وأفريقيا والاميركتيْن. والأسطورة

الكوسموغونية هي، كما رأينا، الأسطورة المثالية بامتياز: تقوم بدور نموذج للسلوك البشري. ولذلك يعتبر الزواج محاكاة للزواج المقدس الكوني. في (البراهادارنايكا اوبانيشاد) يقول الزوج لزوجه: «انا السماء وأنتِ الأرض!». وفي (الأثارفافيدا) يتمثل الزوجان في السماء والأرض. وفي (الإنيادة) يحتفل ديدون بزواجه من اينيا Enée وسط عاصفة شديدة، ويتفق اتحادهما مع اتحاد العناصر: السماء يضاجع زوجته (الأرض) مُريقاً فيها مطر الإخصاب. وعند الإغريق، تحاكي طقوس الزواج مثال زيوس الذي يتحد خلسةً مع هيرا. اذن، الأسطورة الإلهية هي النموذج المثالي للاتحاد البشري. لكن ثمة جانب آخر من الضروري إبرازه: البنية الكونية لطقس الزواج والسلوك الجنسي الذي يسلكه الإنسان. بالنسبة للإنسان غير الديني في المجتمعات الحديثة، هذا البعد الكوني، وفي نفس الوقت القدسي، من المعاشرة الزوجية، من الصعب عليه ان يفهمه. لكن يجب الا ننسى ان العالم، بالنسبة للإنسان الديني في المجتمعات القديمة، يتبدى محمّلاً بالمعاني. وتكون هذه المعاني ملغوزة احياناً، لكن الأساطير جاهزة لمساعدة الإنسان على حل رموزها. وسوف نرى ان الخبرة البشرية في مجموعها قابلة لأن تكون مماثلة للحياة الكونية، وبالتالي قابلة لأن تتقدس، لأن الكون هو أعلى ما خلقته الآلهة.

والدعارة الطقسية التي تجري لمنفعة المواسم الزراعية لها هي ايضاً نموذجها الإلهي: الزواج بين الإله المخصب والأرض - الأم. الخصوبة الزراعية يحرضها جنون جنسي لا حدود له. من وجهة نظر معينة، تتوافق الدعارة مع حالة اللاتمايز (العماء) التي كان عليها

العالم قبل خلق الخلق. كذلك أن بعض مهرجانات السنة الجديدة يتألف من طقوس دعارة. فالاختلاف والفوضى، وكذا التحلل من القيود الاجتماعية والأعياد الزحلية - كل هذا يرمز إلى انكفاء في حالة اللاشكل التي سبقت خلق العالم. وإذا كان الأمر يتعلق بـ «خلق» على مستوى الحياة النباتية، يتكرر هذا المشهد الكوسمولوجي - الطقسي في كل موسم، لأن الموسم الجديد يساوي «خلقاً» جديداً. ان فكرة التجديد - التي رأيناها في طقوس العالم الجديد حيث كان لها صلة في نفس الوقت بتجديد الزمان وتجديد ولادة العالم - نجدها في مشاهد الدعارة الزراعية. هنا ايضاً الدعارة المنفلتة انما هي انكفاء في الليل الكوني، إلى حالة ما قبل تشكل الأشكال، في «المياه»، من اجل ضمان ولادة جديدة كلية للحياة، وبالتالي خصوبة الأرض ووفرة المحاصيل.

رمزية الشجرة الكونية والديانات النباتية

رأينا ان الأساطير والطقوس المتعلقة بالأرض - الأم تعبر بصفة خاصة عن افكار الخصوبة والثراء. وهي تتعلق بأفكار دينية؛ ذلك لأن المظاهر الكثيرة من الخصوبة الكونية تكشف، على وجه الإجمال، عن سر الولادة وخلق الحياة. وعند الإنسان الديني ان ظهور الحياة هو السر المركزي للعالم. هذه الحياة «تأتي» من جهة ليست هي هذا العالم، ثم تنسحب من هذه الدنيا و«تذهب» إلى عالم آخر، تمتد بصورة خفية إلى مكان مجهول، لا يدركه اكثر الأحياء. وهو لا يرى الحياة البشرية تجلياً قصيراً في الزمان، بين عدمين، وإنما يراها

مسبوقة بوجود بَدَريّ Préexistence يليه وجود دَبَريّ Postexistenee لا يُعرف الا القليل عن هاتين المرحلتين اللتين تتعديان المرحلة الأرضية من الحياة البشرية، لكن يُعرف انهما موجودتان مع ذلك. عند الإنسان الديني، الموت لا يضع، اذن، حداً نهائياً للحياة: ليس الموت الا نمطاً آخر من الوجود البشري.

كل هذا نجده «مرموزاً» في الإيقاعات الكونية: وليس علينا الا ان نفك رموز ما «يقوله» الكون بواسطة انماط وجوده الكثيرة، لكي نفهم سر الحياة. والحال ان شيئاً واحداً يبدو لنا جلّياً: الكون جهاز حيّ يتجدد دورياً.

ثم ان سر ظهور الحياة التي لا تنفد متواحد بتجدد الإيقاع الكوني. لهذا السبب تخيل الإنسان القديم الكون على هيئة شجرة ضخمة: ان نمط وجود الكون، وفي المحل الأول قدرته على توليد نفسه بلا نهاية، قد عبّر عنه رمزياً بحياة الشجرة.

يجدر بنا ان نبين مع ذلك ان الأمر لا يتعلق بمجرد انتقال صورة من صعيد العالم الأصغر إلى صعيد العالم الأكبر. الشجرة، بما هي «شيء طبيعي»، لا يمكنها ان توحي بكلية الحياة الكونية: على صعيد الخبرة الدنيوية، ان نمط وجودها لا يشتمل على نمط وجود الكون في جميع تعقيداته. وعلى صعيد هذه الخبرة، لا تكشف الحياة النباتية الا عن تعاقب «الولادة» و «الموت» انها الرؤية الدينية للحياة هي التي تتيح لنا «فك رموز» ما ينطوي عليه الإيقاع النباتي من معان أخرى، وفي المقام الأول الأفكار المتعلقة بالولادة الجديدة والشباب الدائم والصحة والخلود. الفكرة الدينية المتعلقة بـ الحقيقة المطلقة انما يُعبَّر

عنها، في جملة صور أخرى كثيرة، في هيئة «ثمرة عجيبة» تمنح في وقت واحد الخلود والمعرفة الكلية والقدرة الكلية، وهي الثمرة القادرة على تحويل البشر إلى آلهة. لم تكن الشجرة هي الصورة الوحيدة التي وقع عليها الاختيار لكي ترمز إلى الكون، وإنما لكي تعبر ايضاً عن الحياة والشباب والخلود والحكمة، لقد عرف تاريخ الاديان، إلى جانب الاشجار الكونية، كشجرة «ياغ درازيل» في الميثولوجيا الجرمانية، عرف ايضاً اشجاراً للحياة (مثلاً، في وادي الرافدين)، وللخلود (آسيا، العهد القديم)، وللحكمة (العهد القديم)، وللشباب (وادي الرافدين، الهند، إيران)، الخ. بعبارة أخرى، اصبحت الشجرة تعبر عن كل ما يعتبره الإنسان الديني حقيقياً ومقدساً بامتياز، وعن كل ما يعلم ان الألهة تملكه بحكم طبيعتها الخاصة ولا سبيل إلى الوصول اليها إلا في حالات نادرة، ومن يصلون اليها انما هم افراد ممتازون، ابطال أو انصاف آلهة. كذلك ان اساطير البحث عن الخلود أو الشباب تدور حول شجرة ثمرها ذهب أو ورقها عجائبي، وهي شجرة توجد «في بلاد بعيدة» (في الحقيقة، في العالم الآخر)، يحرسها هُوْلة monstre (عنقاء، تنّين، ثعبان). ولكي يُجنى ثمرُها، يجب التصدي للهولة وقتله، وبالتالي الخضوع لتجربة مسارّة من النوع البطولي. ومن يظفر بالثمرة يحصل «بالقوة» على الشرط الذي يتجاوز الشرط البشري، شبه الإلهي، من الشباب الدائم والمنعة والقدرة الكلية.

وليس كما في مثل هذه الرموز الشجرية الكونية، كشجرة الخلود أو المعرفة، ما تعبر القيم الدينية المستمدة من النبات عن نفسها بأقصى ما يمكنها من القوة والوضوح. بعبارة أخرى، الشجرة المقدسة

أو النبـاتـات المقـدسة تتكشف عن بنية لا تتضح في مختلف انواع النباتات المعروفة. وكم بيّنا من قبل، ان القدسية هي التي تكشف عن اعمق بُنى العـالـم. فالكون يتمثل «رمزاً» على نحو فريد في منظور ديني. ان الإيقـاعات النباتية، بالنسبة للإنسان الديني، تكشف في وقت واحد عن سر الحياة وسر الخلق وسر التجدد والشباب والخلود. ولعله يمكننـا القـول ان جميع الأشجار والنباتات التي تعتبر مقدسة (مثلاً، جنْبة «اشْباتا» في الهند) تدين بموقعها الممتاز إلى كونها تجسد النموذج البدئي، الصورة المثالية، للنبات. من ناحية اخرى، ان ما يجعل نبتة ما تلقى العناية والزراعة هو قيمتها الدينية. ويذهب بعض المؤلفين إلى ان جميع النباتات التي نزرعها في الوقت الحاضر كانت تعتبر في الأصل نباتات مقدسة[1].

ان ما نسميه ديانات النبات لا تتوقف على خبرة دنيوية، «خبرة للطبيعـة»، ذات صلة، مثـلاً، بالـربيع ويقظة الحياة النباتية. على العكس، ان الخبـرة الدينية القائمة على تجدد العالم (البدء الثاني والخلق الثـاني) هي التي تسبق وتبـرر تقـويم الربيع بما هو انبعاث للطبيعة. ان سر التجدد الدوري للكون هو الذي أسس الأهمية الدينية للربيع. من ناحية ثانية، في ديانـات النبـات، ليست ظاهرة الربيع الطبيعية ولا ظهور النبات هو الذي يهم، وإنما هو العلامة التي تمهد لإعـلان الســر الكـوني. ففي بعض الديانات، تقوم مجموعات من

(1) AUDRICOURT et L. HÉDIN, L'Homme et les Plants Cultirées (PARIS, 1946), P. 90.

الشباب بزيارة منازل القرية بصورة احتفالية، ويظهرون للناس غصناً اخضـر وباقة زهر وعصفوراً . ويعتبرون هذا علامة على الانبعاث الوشيك للحياة النباتية، وشهادة على تحقق السر، وأن مقدم الربيع لن يتـأخـر. القسم الأكبـر من هذه الشعـائر يحدث قبل مقدم الظاهرة الطبيعية المتمثلة في الربيع.

نزع القدسية عن الطبيعة

سبق ان قلنا ان الطبيعة، عند الإنسان الديني، ليست «طبيعية» حصراً. فاختبار الطبيعة، منزوعاً عنها القدسية جذرياً، هو اكتشاف حديث. وما زال هذا الاختبار لا يدركه الا قلة قليلة من المجتمعات الحـديثـة. امـا سائـرها فما زالت الطبيعة تتيح لها «سحراً» و«سراً» و«جـلالاً»، حيث يمكننـا تتبـع آثار قيم دينية قديمة. ما من إنسان حديث، مهما كانت درجة تدينه، الا ويشعر بـ «سحر الطبيعة». ليس المقصود من ذلك ما يخلعه عليها من قيم جمالية أو رياضية أو صحية وحسب، وانما هو أيضاً شعور يشوبه شيء غامض يصعب تحديده، لم يزل يميز فيه ذكرى من خبرة دينية متدنية الدرجة.

ليس من الأمـــور القليلة الأهمية ان نبين، مستعينين بمثـــال محدد، ما طرأ على القيم الدينية من تحوير وانحطاط. وقد عثرنا على هذا المثال في الصين وذلك لسببين: اولاهما، ان في الصين، كما في الغـرب، تم نزع القدسية عن الطبيعة على يد فئة قليلة هي فئة المتعلمين. وثـانيهمـا، ان سياق نزع القدسية، في الصين كما في

جميع الشرق الأقصى، لم يصل ابـداً إلى حدّه الأخير. فـ «التأمل الجمـالي» في الـطبيعـة لم يزل يحتفظ بمهابة دينية حتى عند اكثر المتعلمين حذلقةً.

منـذ مطلع القـرن السـابـع عشر اصبح تحويل الحدائق إلى احواض «موضة» عند فئة المتعلمين الصينيين. وهي احواض يملؤونها ماءً ويجعلون في وسطها بضع صخرات ومعها شجرات قزماء وأزهار، وغـالباً نماذج بيوت مصغرة، و «باغودات»، وجسور وتماثيل بشرية. وتسمى هذه الصخـور «جبـالاً مصغرة» بالأنامية، أو «جبالاً صنعية» بالصينية ـ الأنـامية. ونـلاحظ ان هذه التسميات نفسها تتكشف عن معنى كوسمولوجي: فالجبل يرمز إلى الكون، كما تقدم معنا.

لكـن هذه الحـدائق المصغّـرة، التي اصبحت من الأشياء المفضلة عند الجماليين، قد كان لها تاريخ طويل، بل يرجع عهدها إلى ما قبل التاريخ، اذ تتبدّى عن شعور ديني عميق بالعالم. وكانت سوابقهـا عبـارة عن احـواض ذات ماء معـطر يمثل البحر، والغطاء المـرفـوع فوقهـا يمثل الجبل. البنية الكونية لهذه الأشياء واضحة، والعنصر الصوفي ماثل ايضاً، ذلك لأن الجبل الذي في وسط البحر يرمز إلى جزر السعداء، وهي نوع من الفردوس يحيا فيه الخالدون من الطاويّين. الأمر يتعلق اذن بعالم منعزل، عالم مصغر، ينشئه الإنسان في بيته، يساهم فيه مع قواه الخفية المتجمعة، بغية إعادة الانـسجام مع العالم عن طريق التأمل. وكان الجبل تُجعل فيه فجوات، وقد لعب فولكلور الفجـوات دوراً هاماً في بناء الحدائق المصغرة. والفجوات كهوف سرية، يقيم فيها الخالدون من أتباع الطاو، حيث يجري طقس

المسارّة. وتمثل عالماً فردوسياً، ولذلك كانت ذات مداخل صعبة على من يريد ولوجها (رمزية «الباب الضيق»، التي سوف نعود إليها في الفصل القادم).

لكن كل هذا المجمّع (ماء، شجر، جبل، مغارة) الذي لعب هذا الدور الكبير في الطاوية لم يكن غير تطوير لفكرة دينية اقدم منها: فكرة الموقع التام الذي يتألف من جبل وحوض ماء ومكان منعزل. هذا الموقع يتصف بالكمال، لأنه في نفس الوقت عالم مصغّر وفردوس، مصدر الغبطة ومكان الخلود. والمنظر الكامل - جبل وحوض ماء - لم يكن غير «المكان المقدس» المعرق في القدم، حيث كان فتيان الصين وفتياتها يتقابلون في كل ربيع لكي يرتلوا الأناشيد الطقسية بالتناوب، ويقيموا مباريات الغزل. ولعلنا نستطيع ان نخمّن ما تعاقب على هذا المكان المقدس من حيث ما أضفي عليه من قيم. لقد كان في الأزمنة القديمة مكاناً ممتازاً، عالماً مغلقاً متقدّساً، كان يتزوج فيه الفتيان والفتيات دورياً بغية الاشتراك في اسرار الحياة والخصوبة الكونية. ورث الطاويّون هذا التصميم الكوسمولوجي القديم - جبل وحوض ماء - واستنبطوا منه مُجمّعاً اكثر منه غنىً (جبل، حوض ماء، كهف، شجرة)، لكنه صار اضيق نطاقاً: لقد كان هذا عالماً فردوسياً مصغراً، محمّلاً بقوى ميطيقية لأنه منعزل عن الدنيا، وعنده يلتقي الطاويون ويتأملون.

ومازلنا نستطيع ان نتبيّن قداسة العالم المغلق متمثلةً في احواض الماء المعطر والغطاء الذي يرمز إلى البحر وجزر السعداء. ثم ان هذا المجمع يصلح للتأمل مثلما كانت صالحة له الحدائق

المصغّـرة قبـل ان يستـولي عليهـا المتعلمـون ويحوّروا فيها حسب مزاجهم في القرن السابع عشر ويجعلوا منها «اشياء فنّية».

ونـلاحظ ايضـاً اننا، في هذا المثال، لا نشهد ابداً نزعاً تاماً للقدسية عن العالم، لأن ما يسمى «حساً جمالياً» مازال يحتفظ في الشرق الأقصى بُبعْد ديني حتى بين المتعلمين. لكن مثال الحدائق المصغرة يبين لنا بأي معنى تكون عملية نزع القدسية عن العالم وبأي وسيلة. حَسْبُنا ان نتصور حساً جمالياً من هذا الصعيد امكن حدوثُهُ في مجتمع حديث حتى نفهم كيف يمكن ان تتخلخل خبرة قداسة العالم وتتغير حتى تصبح مجرد احساس بَشَري: كإحساس الفن للفن مثلاً.

تجليات قدسية كونية أخرى

بمـا أننـا التـزمنا الإيجاز، لـم نتكلم على بعض الجوانب من قدسية الطبيعة. فهناك عدد كبير من التجليات القدسية الكونية لم نأت لهـا على ذكر. كذلك لم نتكلم على الرموز والعبادات الشمسية أو القمـرية، ولا عن المغـزى الديني للحجارة، ولا عن الدور الديني للحيوانات، الخ. كل من هذه التجليات القدسية الكونية يكشف عن بنية خاصة من قدسية الطبيعة، أو بصورة أدّق عن نمط من القدسي يُعبَّر عنه بواسطة نمط معين من الوجود في الكون. حسبنا ان نحلل مختلف القيم الدينية المضفاة على الحجارة حتى ندرك ان الحجارة، بما هي تجليات قدسية، قابلة لأن تبين للناس: تكشف لهم عن القوة والصـلابة والديمومة. ان تجلّي القدسي في الحجر ان هو إلا تجلّ

وجودي بامتياز: فالحجر، قبل كل شيء، كائن، يبقى دائماً هو نفسه، لا يتغير، يستوقف نظر الإنسان بما فيه من عدم قابلية للنقص ومن مطلق، وهو بذلك يميط اللثام عن عدم قابلية الوجود للنقص وعن مطلقيته، قياساً. والنمط النوعي لوجود الحجر، الذي يرجع ادراكه إلى خبرة دينية، يكشف للإنسان ما هو الوجود المطلق، خارج الزمان، المعصوم عن الصيرورة.

كذلك ان تحليلاً سريعاً للقيم الدينية الكثيرة المضفاة على القمر يعلمنا كل ما قرأه الناس في الإيقاعات القمرية. بفضل الأطوار القمرية، أي «ولادته» و«موته» و«انبعاثه»، شعر الناس في الوقت نفسه بنمط وجودهم الخاص في الكون وحظوظهم من البقاء في الحياة أو الانبعاث. بفضل الرمزية القمرية، حُمل الإنسان الديني على تقريب طوائف كبيرة من الوقائع دون ان تكون لها صلة ظاهرة فيما بينها، ثم ضمها بعضها إلى بعض في «جملة» واحدة. يُحتمل ان يكون التقويم الديني للإيقاعات القمرية قد جعل من المركّبات synt-heses الإنسانية ـ الكونية العظيمة الأولى التي ركبها البدائيون اموراً ممكنة. بفضل الرمزية القمرية، امكن ايجاد علاقة وتوحيد فيما بين وقائع بالغة الاختلاف من مثل الولادة والصيرورة والموت والبعث والماء والنبات والمرأة والخصب والخلود والظلمات الكونية والحياة قبل الولادة والوجود خارج القبر تعقبه ولادة جديدة من النموذج القمري (النور الخارج من الظلمات) والنسيج، وهو رمز «خيط الحياة»، والقدر والزمان والموت الخ. بعامة، معظم الأفكار التي تتعلق بالدورة والثنائية والقطبية والتضاد والصراع، بل وحتى افكار المصالحة بين

المتناقضات، كل هذا قد تمّ اكتشافه أو تعيينه بفضل الرمزية القمرية. يمكننا ان نتكلم على «ميتافيزيقا القمر»، أي على جملة متماسكة من «الحقائق» المتعلقة بنمط وجود نوعي للأحياء، بكل ما في الكون مما يسهم في الحياة، أي في الصيرورة والتكاثر والتناقص، في «الموت» و«الحياة». يجب الا ننسى: ان ما يكشفه القمر للإنسان الديني لا يقتصر على اتصال الموت بالحياة اتصالاً لا انفصام له وحسب، وانما ايضاً وبصورة خاصة ان الموت ليس نهائياً، وأنه تعقبه ولادة جديدة دائماً.

القمر يقوّم الصيرورة الكونية دينياً ويصالح الإنسان مع الموت. اما الشمس فتكشف عن نمط آخر من الوجود: لا تسهم في الصيرورة، وهي في حركة دائمة، لا تتغير، وهيئتها دائماً هي هي. ان التجليات القدسية الشمسية تترجم القيم الدينية المتعلقة بالاستقلال الذاتي والسيادة والذكاء. ولذلك نشهد في بعض الثقافات سياقاً يقوم على «تشميس» الكائنات العليا. كما رأينا، ان الآلهة السماوية تميل إلى الغياب عن الفعل الديني، لكن بنيتها ومهابتها تظل باقية في حالات معينة في الآلهة الشمسية، خصوصاً في الحضارات التي بلغت درجة عالية من الإيقاعات ولعبت دوراً تاريخياً كبيراً (مصر، الشرق الهلّيني، المكسيك).

عدد كبير من ميثولوجيات البطولة هو من البنية الشمسية. فالبطل تمثله الشمس، وهو مثلها يصارع الظلمات وينزل إلى مملكة الموت ويخرج منها ظافراً. هنا، لا تعود الظلمات، كما هو الحال في

الميثولوجيات القمرية، انماطاً من وجود الألوهة، بل ترمز إلى كل ما لا يكونه الله، أي إلى العدو بامتياز، ولا تعود الظلمات تقوم باعتبارها طوراً ضرورياً من الحياة الكونية. في منظور الديانة الشمسية تتعارض الظلمات مع الحياة، ومع الأشكال، ومع العقل. وتصبح التجليات المنيرة للآلهة الشمسية، في ثقافات معينة، علامة على العقل. وفي نهاية المطاف يتواحد الشمس والعقل حتى لتتحول «اللواهيت» الشمسية والتوفيقية، التي عرفناها في نهاية العصور القديمة، إلى فلسفات عقلانية: يُنادى بالشمس عقلاً للعالم، وجرماً هائلاً يوحّد في الشمس جميع آلهة العالم الإغريقي ـ الشرقي، من ابولو وجوبيتر إلى اوزيريس وحورص وأدونيس. في دراسة عن «الشمس الملك» للامبراطور جوليان، وكذلك في «ترنيمة إلى الشمس» لبروكلوس، نجد التجليات القدسية الشمسية تخلي مكانها إلى «الأفكار»، والتدين يختفي اختفاء تاماً تقريباً في اعقاب هذا السياق الطويل من العقلنة.

يندرج نزع القدسية عن التجليات الشمسية في كثير من السياقات المماثلة الأخرى، التي بفضلها اصبح الكون كله مُفرغاً من محتوياته الدينية، لكن جعل الطبيعة شأناً دنيوياً بصورة نهائية ليس شيئاً مكتسباً الا عند عدد محدد من ابناء هذا العصر: الذين حُرموا من كل شعور ديني. وقد استطاعت المسيحية ان تُدخل تعديلات عميقة وجذرية على التقويم الديني للكون والحياة، ولم تنبذها بعيداً. ان تكون الحياة، في كلّيتها، ما تزال قادرة على ان تجعلنا نحسها بما هي رمز للألوهة، لقد شهد على ذلك كاتب مسيحي مثل ليون بلوي عندما قال: «الحياة في الإنسان أو الحيوان أو النبات هي الحياة دائماً،

وعنـدمـا تأتي السـاعة (الدقيقة في الأصل)، النقطة التي لا ندركها ونسميها الموت، يكون يسوع دائماً هو الذي ينسحب من شجرة كما من كائن بشري».

الفصل الرابع

الوجود البشري وتقديس الحياة

الوجود «المنفتح» على العالم

الغاية النهائية التي يرمي اليها مؤرخ الأديان ان يفهم، ويبيّن لغيره، مسلك الإنسان الديني وعالمه العقلي. والمهمة ليست سهلة دائماً. والدين، بما هو شكل من الحياة ورؤية للعالم، يلتبس عند الإنسان الحديث بالمسيحية. وعند المفكر الغربي، في احسن الأحوال، بضع فرص لكي يأتلف، في شيء من الجهد، مع الرؤية الدينية التي كانت سائدة في العصور الكلاسيكية القديمة، وحتى مع بعض الديانات الشرقية الكبرى كالهندوكية والكنفوشيوسية والبوذية. لكن هذا الجهد الذي يبذله من اجل توسيع افقه الديني، رغم انه جهد يستحق الثناء، الا انه لا يذهب به بعيداً بما يكفي. فالمفكر الغربي، مادام في نطاق اليونان والهند والصين، لا يتجاوز دائرة الديانات المعقدة والمحكمة، التي تمتلك تراثاً واسعاً من الأدب المقدس المكتوب. أن نعرف جانباً من هذه الآداب المقدسة، وأن نأتلف مع بعض الميثولوجيات واللواهيت الشرقية أو التي تخص العالم

الكلاسيكي، إن هذا غير كاف لكي نلج العالم العقلي عند الإنسان الديني. فهذه الميثولوجيات واللواهيت قد تميزت إلى حد الإفراط بشغل طويل بذله المتعلمون في سبيلها. فهي، وإن كانت لا تشكل «ديانات كتاب» (كاليهودية والزرادشتية والمسيحية والإسلام)، الا ان لها كتباً مقدسة (الهند، الصين)، أو انها على الأقل خضعت لتأثير مؤلفين نافذين (مثلاً، هوميروس في اليونان).

لكي نكوّن منظوراً دينياً اوسع، من الأفيد أن نأتلف مع فولكلور الشعوب الأوروبية؛ اذ ما زال بإمكاننا ان نتعرّف في معتقداتها وعاداتها ومسلكها على عدد من «المواقف الدينية» القديمة من الحياة والموت. عندما ندرس المجتمعت الزراعية الأوروبية، تتاح لنا فرصة لفهم العالم الديني عند الفلاحين في العصر الحجري المتأخر. ففي كثير من حالات، تمثل عادات الفلاحين الأوروبيين ومعتقداتهم حالة ثقافية اقدم من الحالة التي نجدها في ميثولوجيا اليونان الكلاسيكية. صحيح ان الغالبة العظمى من هؤلاء الفلاحين الأوروبيين قد تنصرت منذ اكثر من ألف عام، الا انها استطاعت ان تدخل في نصرانيتها جانباً كبيراً من إرثها الديني الذي يرجع إلى ما قبل المسيحية بأزمنة سحيقة. ولعلنا نجانب الدقة لو اعتقدنا ان الفلاحين في اوروبا، لهذا السبب، ليسوا مسيحيين. لكن يجب الاعتراف بان تدينهم لا يرتد إلى الأشكال التاريخية من المسيحية، وأنه يحتفظ ببنية كونية غائبة كلها تقريباً عن خبرة مسيحي المدن. يمكننا ان نتكلم على مسيحية بدئية، غير تاريخية. فالفلاحون الأوروبيون، عندما تنصرّوا أدخلوا في إيمانهم

الديني الديانة الكونية التي ظلوا يحتفظون بها منذ عصور ما قبل التاريخ.

لكن المشكلة اكثر تعقيداً بالنسبة لمؤرخ الأديان الذي يرغب في فهم وإفهام جملة المواقف الوجودية التي يتخذها الإنسان الديني. ان عالمه كله يمتد إلى ما وراء حدود الثقافات الزراعية: عالم «البدائي» حقاً، عالم الرعاة البداة، عالم الصيادين الذين لم يبارحوا مرحلة الصيد الصغير وجمع الطعام. ولكي نعرف العالم العقلي عند الإنسان الديني، يجب الأخذ بالحسبان خصوصاً أناس المجتمعات البدائية والحال يبدو لنا مسلكهم الديني، اليوم، شاذاً ان لم يكن ضالاً فهو، على كل حال، قد بلغ من الصعوبة مبلغاً يتعذر علينا معه ان نفهمه. لكن، ليس ثمة وسيلة أخرى لفهم عالم عقلي غريب الا ان نتمركز فيه من الداخل، في مركزه بالذات، لكي نصل منه إلى جميع القيم التي يمسك بها.

ان ما يتحقق منه حين يضع نفسه في منظور الإنسان الديني الذي ينتسب إلى المجتمعات القديمة، هو أن العالم موجود لأن الآلهة خلقته، وأن وجود العالم نفسه «يعني» شيئاً ما؛ فالعالم ليس اخرس ولا كثيفاً، ليس شيئاً جامداً، لا هدف له ولا معنى. عند الإنسان الديني، الكون «يعيش» و«يتكلم». ان حياة الكون نفسها برهان على قداسته، مادامت الآلهة قد خلقته، وهي تتجلى للناس من خلال الحياة الكونية.

وإنه لهذا السبب كان اعتبار الإنسان نفسه عالماً اصغر انطلاقاً من مرحلة معينة من الثقافة. فهو يشكل جزءاً من خلق الآلهة؛ بعبارة

أخرى، يكتشف في نفسه «القداسة» التي يتعرفها في الكون. يترتب على ذلك ان حياته مماثلة للحياة الكونية: فهذه الحياة الكونية، بما هي عمل إلهي، تصبح الصورة النموذجية للوجود البشري. من امثلة ذلك: رأينا ان الزواج يُقوَّم على انه زواج مقدس بين السماء والأرض. لكن المشاكلة بين الأرض والمرأة تظل عند الفلاحين امراً اكثر تعقيداً. فالأرض المفلوحة هي المرأة، والبذار هو المني، والعمل الزراعي المعاشرة الزوجية. نجد في (الأثارفافيدا): «هذه المرأة جاءت مثل أرض حية: ابذروا فيها البذار، ايها الرجال!» (XIV, II, 14)، وفي القرآن: «نساؤكم حَرْث لكم» (٢ : ٢٢٥) وتندب احدى الملكات العاقرات سوء حظها قائلة: «انا كحقل لا ينبت فيه شيء!». وفي ترنيمة ترجع إلى القرن الثاني عشر نجد الثناء يُزجى على مريم العذراء لأنها «ارض غير مزروعة انبتت نباتاً طيباً».

نحاول الآن ان نفهم الموقف الوجودي عند من يرى ان جميع هذه المشاكلات ما هي إلا خبرات مُعاشة، وليست مجرد «افكار». واضح أن حياته تمتلك بُعداً إضافياً آخر: ان حياته ليست مجرد حياة بشرية بل هي حياة كونية في نفس الوقت، بما هي ذات بنية تتجاوز الوضع البشري. ولعلنا نستطيع ان ندعوها بـ «الوجود المنفتح»، بما هي غير محدودة تماماً بنمط الوجود البشري (نعرف، من ناحية أخرى، ان البدائي يقيم نموذجه الخاص به الذي يريد بلوغه على الصعيد الذي يتجاوز الشرط البشري الذي توحي به الأساطير).

ان وجود الإنسان الديني، وخاصة البدائي، وجود «منفتح» على العالم. فهو إذ يحيا، والإنسان الديني ليس وحده ابداً، فإنما يحيا فيه

جزء من العالم ايضاً. لكننا لا نستطيع ان نقول مع هيغل ان الإنسان البدائي «مكفّن في الطبيعة»، وأنه لم يزل لا يلاقي نفسه بما هو كائن متميز عن الطبيعة، أي بما هو هو نفسه. الهندوكي الذي يعلن، وهو يضاجع زوجته، أنها هي الأرض وأنه هو السماء، يغمره في الوقت نفسه شعور بإنسانيته وإنسانية زوجته. والفلاح الأوسترالي ـ الأسيوي، الذي يُسمي القضيب والمرّ او الرفش باسم واحد Lak، ويمثل الحَبْ بالمني كغيره من الفلاحين، يعلم تمام العلم ان الرفش أداة صنعها بنفسه وأنه إذ يعمل في الحقل فإنما يقوم بعمل زراعي مؤلف من عدد معين من المعارف التقانية. بعبارة أخرى، الرمزية الكونية تضيف قيمة جديدة على شيء أو فعل، بدون ان تنال مع ذلك من قيمته الخاصة والمباشرة. ان وجوداً «منفتحاً» على العالم يتيح للإنسان الديني ان يعرف نفسه فيما يعرف العالم، وهذه المعرفة عزيزة عليه لأنها معرفة «دينية»، مصدرها الله.

تقديس الحياة

المثال الذي أوردناه توّاً يساعدنا على فهم المنظور الذي يقع فيه إنسان المجتمعات القديمة، فهو يرى ان الحياة في كليتها قابلة لأن تكون حياة متقدسة. والوسائل التي يمكنه بواسطتها الحصول على التقديس كثيرة، لكن النتيجة هي نفسها دائماً: الحياة تُعاش على صعيدين: فهي تجري بما هي وجود بشري، وفي نفس الوقت تشترك في حياة تتجاوز الشرط البشري، هي حياة الكون والآلهة هناك ما يسوغ لنا الافتراض بأنه في الماضي السحيق كان لجميع الأعضاء

والاختبارات الفيزيولوجية التي للإنسان ولجميع الحركات والأفعال التي يؤديها مغزى ديني . ان هذا أمر مسلَّم به، لأن جميع اوجه السلوك البشري قد ابتدأها الآلهة أو الأبطال المحضّرون في ذلك الزمان: فهؤلاء لم يُرسلوا قواعد مختلف الأعمال وطرائق الموت وممارسة الحب والتعبير عن النفس وحسب، وإنما الحركات التي تبدو لا أهمية لها ايضاً. في اساطير الأوستراليين الكاراجيري، اتخذ بطلا التحضير وضعاً خاصاً للتبوّل، ومازال الكاراجيري يحاكون هذا الوضع النموذجي حتى اليوم. لا فائدة من التذكير بأنه لا يوجد شيء من هذا القبيل لا يتفق مع الخبرة الدنيوية للحياة. عند الإنسان غير الديني، جميع الخبرات الحياتية، سواء أكانت جنساً أم غذاء، عملاً ام لهواً، قد تجردت من القدسية. بعبارة أخرى، جميع أفعاله الفيزيولوجية باتت عارية من معناها الروحي، وبالتالي من بُعدها الإنساني حقاً.

لكن، خارج هذا المعنى الديني الذي يُضفى على الأفعال الفيزيولوجية بما هي محاكاة لنماذج إلهية، تُقوَّم الأعضاء ووظائفها تقويماً دينياً بواسطة تشبيهها بمختلف الأقاليم والظاهرات الكونية. لقد مرّ معنا مثال كلاسيكي: تشبه المرأة بالأرض المزروعة والأرض ـ الأم، والفعل الجنسي بالزواج المقدس بين السماء والأرض، وبالبذار. لكن عدد هذه المشابهات بين الإنسان والعالم كبير. اذ يبدو بعضها وكأنه يفرض نفسه عفواً على الروح، من ذلك مثلاً التشابه بين العين والشمس، أو قلنسوة الجمجمة (استدارة الرأس) والقمر بدراً، أو تشبيه الأنفاس بالرياح، والعظام بالحجارة، والشَّعر بالعشب الخ .

لكن مؤرخ الأديان يواجه مشابهات أخرى تنطوي على رمزية اكثر إحكاماً، جملة من النظائر بين العالم الأصغر والعالم الأكبر. هكذا تشبيه البطن أو الرحم بالحفرة، والمصارين بالمتاهات، والتنفس بالنسْج، والأوردة والشرايين بالشمس والقمر، والعمود الفقري بمحور العالم axis mundi الخ. لا شك اننا لا نجد جميع هذه التشابيه بين جسم الإنسان والعالم الأكبر عند البدائيين. فبعض الجمل من الأشباه والنظائر ما بين الإنسان والعالم لم تبلغ مرتبة الإتقان الا في الثقافات العظمى (الهند، الصين، الشرق الأدنى القديم، اميركا الوسطى). ومع ذلك نجد نقطة بدايتها في الثقافات القديمة، حيث نجد عند البدائيين جملة من المشابهات البشرية ـ الكونية على نحو من التعقيد خارق للعادة ينمّ على قابلية للتأمل لا نفاد لها. هذه هي الحال مثلاً عن «الدوغون» في افريقيا الوسطى القديمة الفرنسية.

تهمنا هذه المشابهات البشرية ـ الكونية على وجه الخصوص بمقدار ما تكون «رموزاً» تدل على مختلف المواقف الوجودية. قلنا ان الإنسان الديني يعيش في عالم «منفتح»، وان وجوده، من ناحية أخرى، «منفتح» على العالم. وهذا يعني ان الإنسان الديني عرضة لسلسلة لا نهاية لها من الخبرات التي يمكن ان نسميها «كونية». هذه الخبرات هي خبرات دينية دائماً، من حيث ان العالم عالم مقدس. وللوصول إلى فهم هذه الخبرات، يجب ان نتذكر ان الوظائف الفيزيولوجية الأساسية قابلة لأن تصير أسراراً مقدسة. فالطعام يؤكل طقسياً، ويختلف تقويم الغذاء باختلاف الأديان والثقافات: فالأطعمة اما ان تكون مقدسة، أو هبات من الآلهة، أو قرابين لآلهة الجسد (كما

هو الحـال في الهند مثلاً). وقد رأينا ان الحياة الجنسية تجري وفق طقس معين، وبالتالي شبيهة بالظاهرات الكونية (مطر، بذار)، بمقدار ما هي شبيهة بالأفعال الإلهية (زواج مقدس: سماء ـ ارض). احياناً يُقوِّم الزواج على صعيد ثلاثي: فردي واجتماعي وكوني. مثلاً، عند الـ «أوماها»، تقسم القرية نصفين متساويين، احدهما يدعى السماء والثاني الأرض. ولا يتم الزواج الا فيما بين النصفين المتغايرين، وكل زواج جديد يكرر الزواج المقدس البدْئي: الاتحاد بين الأرض والسماء.

ظلت هذه المشابهات البشرية ـ الكونية، وخصوصاً ما تلاها من تقديس للحياة الفيزيولوجية، تحتفظ بكل حيويتها حتى في الديانات التي بلغت درجة عالية من التطور. ونقتصر على مثال واحد فقط: الاتحـاد الجنسي بمـا هو طقس، مذكـرين انـه بلغ منزلة كبيرة في الـطانطرية الهندية. فالهند تبين لنا بصورة مدهشة كيف يمكن فعلاً فيزيولـوجياً ان يتحـول إلى طقس، وكيف يمكن تقويم نفس الفعل باعتبـاره «تقـانية مستـطيقية» (= صوفية)، بعـد ان تجـاوز العصـر الـطقوسي. ان مناداة الزوج لزوجته: «انا السماء، انت الأرض!»، تأتي عقب تحول الزوجة الأوّلي إلى مذبح للقربان الفيدي. لكن في الطانطرية، تنتهي المرأة إلى ان تصبح تجسيداً للبراكريتي (الطبيعة) ولـلإلاهـة الكـونية، الشاكتي، بينما يتواحد الذكر مع شيفا، الروح البحت، الثـابت السـاكن. والاتحـاد الجنسي هو، قبل كل شيء، تكامل مبدئين هما: الطبيعة ـ الطاقة الكونية والروح، كما عبر عن ذلك نص طانـطري: «الاتحاد الجنسي الحقيقي هو اتحاد بين الشاكتي

العليا والـروح (اتْمن)؛ ما سوى ذلك لا يمثل غير روابط جسدية مع المـرأة». (كـولار نافا طانطرا V, III, 112). لم يعد الأمر يتعلق بفعل فيزيولوجي، بل بطقس مستطيقي، ولم يعد أطرافه كائنات بشرية، بل «متجـردون» وأحرار كالآلهة. وماتني النصوص الطانطرية تبيّن ان المقصود هو تَجَوْهر الخبرة الجنسية: «بنفس الأفعال التي تحرق بعض الناس في الجحيم طوال ملايين السنين، ينـال اليوغي السـلام الأبـدي». وتؤكد «البراهادارا نياكا أو بانيشاد» (V, XIV, 8): «ان من يعرف هكذا، مهما بدت الخطيئة التي يرتكبها، فهو طاهر، بلا شيخوخة، خالد». بعبارة أخرى، ان «من يعرف» يمتلك خبرة مغايرة للخبرة الدنيوية. اي ان كل خبرة بشرية قابلة للتجوهر، ولأن تعاش على صعيد آخر يتجاوز الشرط البشري.

يبين لنا المثال الهندي إلى اي مدى من التلطيف «المستطيقي» يمكن ان يصـل إليه تقـديس الجـوارح والحياة الفيزيولـوجية، وهـو التقديس الذي نجده على نطاق واسع في جميع المستويات القديمة من الثقـافـة. نضيف ان تقـويم الجنس بما هو وسيلة للاشتراك في القدسي (في حالة الهند، الحصول على الحالة التي تتجاوز الشرط البشـري، حالـة الحـرية المـطلقة) لا يخلو من أخطار. ففي الهند نفسها، افسحت الطانطرية المجال للاحتفالات الضالة ذات السمعة الشائنة. وفي غير الهند، في العالم البدائي، يكون الجنس مصحوباً بأشكال عديدة من الدعارة. ومع ذلك يظل هذا المثال يحتفظ بقيمة إيحائية بما يكشفه لنا عن خبرة لم يعد من الممكن الحصول عليها في مجتمع نُزعت عنه صفة القدسية: خبرة حياة جنسية مقدسة.

الجسد ـ البيت ـ الكون

رأينا ان الإنسان الديني يعيش في كون «منفتح»، وأنه إنسان «منفتح» على العالم. نريد بذلك: ١) انه على اتصال بالآلهة؛ ٢) وأنه يشارك في قداسة العالم. ان يكون الإنسان الديني غير قادر على العيش الا في عالم «منفتح»، لقد رأينا ذلك في تحليلنا لبنية المكان المقدس: فالإنسان يرغب في ان يقيم «مركزا»، حيث إمكانية الاتصال مع الآلهة. فمسكنه عالم أصغر: بالاضافة إلى ان جسده كذلك ايضاً. والتماثل بين البيت والجسد والكون فرض نفسه في زمان باكر جداً لنتوقفْ قليلاً عند هذا المثال، لأنه يبين لنا بأي معنى تكون قيم التدين القديمة قابلة لأن تعيد تفسيرها الأديان (الحديثة) لا بل وحتى الفلسفات المتأخرة.

لقد حفل الفكر الديني الهندي بهذه المماثلة التقليدية: البيت ـ الكون ـ جسم الإنسان، ويبين أسبابها: الجسد، كالكون، هو، في نهاية المطاف، «وضع»، جملة من الشروط. فالعمود الفقري يُشبّه بالعمود الكوني (سكامبها)، أو جبل ميرو meru ، والأنفاس تتواحد بالرياح، والسرة أو القلب بـ «مركز العالم»، الخ. والمشابهة تجري ايضاً بين جسم الإنسان والطقس في مجمله: مكان القربان، والأدوات والحركات القربانية تتماثل مع مختلف الجوارح والوظائف الفيزيولوجية. والجسم البشري، الذي يتماثل طقسياً مع الكون أو مع المذبح الفيدي (الذي هو صورة للعالم imago mundi) ، يتماثل ايضاً

مع البيت. فهناك نص «هاثايوغي» يتكلم عن الجسم كـ «بيتٍ ذي عمود وتسعة ابواب» (غوراكشا شاتاكا، ١٤).

بكلمة واحدة، الإنسان، اذ يقيم في الموقع المثالي الذي قُدّر عليه سلفاً ان يقيم فيه، فإنما «يَسْتَكْوِن» (= يصير كَوْناً): يكرر على المستوى البشري جملة الشروط المتبادلة والإيقاعات التي تميّز «العالم» وتشكله، التي تحدّ كل عالم. كذلك تلعب المماثلة دوراً في المعنى المضاد: فالمعبد أو البيت، بدورهما، يعتبران جسماً بشرياً. فـ «عين القبة» اصطلاح يتكرر في كثير من التقاليد المعمارية. لكن من المهم ان نلفت النظر إلى هذه الحقيقة: كل صورة من صور الكون أو البيت أو الجسم البشري قابلة لأن تتلقى «فتحة» عليا تتيح العبور إلى عالم آخر. فالفتحة العليا في البرج الهندي تسمى، في جملة تسميات أخرى، «براهما رندرا». ويدل هذا الاصطلاح على «الفتحة» التي توجد في سمت الرأس، والتي تلعب دوراً رئيسياً في التقانيات اليوغية ـ الطانطرية. فمن هنا تطلع الروح في لحظة الموت. نذكّر بهذا الصدد بعادة كسر جمجمة اليوغي الميت تسهيلاً لطلوع الروح.

لهذه العادة مثيلتها في الاعتقادات المنتشرة كثيراً في اوروبا وآسيا، وهي ان روح الميت تطلع من المدخنة (ثقب الدخان) أو من السقف، وخصوصاً من الجزء الموجود فوق «الزاوية المقدسة». وفي حالة الاحتضار الطويل، يصار إلى نزع خشبة أو اكثر من السقف، أو حتى يُكسر السقف كله. ان المغزى من هذه العادة ظاهر بيّن: سوف تنفصل الروح عن جسدها بصورة أسهل، اذا تكسرت الصورة

الأخرى من الجسد ـ الكون، وهي البيت، في اجزائها العليا. واضح ان جميع هذه الخبرات ليست في متناول الإنسان غير الديني، لا لأن الموت لم يعد له صفة قدسية عنده وحسب، وإنما لأنه لم يعد يعيش في «كون» بالمعنى المخصوص للكلمة، ولم يعد يأخذ في حسبانه ان يكون له «جسد» وأن يقيم في بيت يضاهي اتخاذ موقع وجودي في الكون.

ما يلفت الانتباه ان المفردات المستطيقية الهندية قد احتفظت بالتشابه بين الإنسان والبيت، وخصوصاً التشابه بين الجمجمة والسقف أو القبة. فالتجربة الصوفية الأساسية، أي تجاوز الشرط البشري، يُعبِّر عنها في صورة مزدوجة: اختراق السقف أوالطيران في الهواء. وتتحدث النصوص البوذية عن الـ «أرْهات» التي «تطير في الهواء بعد أن تكسر سقف القصر»، التي «وهي تطير بمحض ارادتها، تخترق سقف البيت وتطير في الهواء»[1]. هذه الصيغ المجازية قابلة لأن تُفَسَّر تفسيراً مزدوجاً: على صعيد الخبرة الصوفية، يكون الأمر متعلقاً بـ «الوجد»، وبالتالي تحليق الروح بواسطة «البراهما رندرا». على الصعيد الميتافيزيقي، يتعلق الأمر بإلغاء العالم المشروط. لكن «طيران الأرْهات» يُعبر في وقت واحد عن اختراق المستوى الأنطولوجي والعبور من نمط وجود إلى آخر، أو بصورة أدق، العبور من الوجود المشروط إلى وجود غير مشروط، أي الحرية المطلقة.

---

(1) CF. M. ELiade, Mythes, Rêveset Mystéres, PP. 133 sq.

في معظم الأديان القديمة، يعني «الطيران» بلوغ نمط من الوجود يتجاوز الشرط البشري (إله، ساحر، «روح»)، في التحليل الأخير، حرية التحرك بمحض الإرادة، وبالتالي امتلاك شرط «الروح». في الفكر الهندي، الأزهات الذي «يخترق سقف البيت» ويطير في الهواء يصور على نحو تشبيهي انه اخترق الكون ووصل إلى نمط من الوجود مختلف، بل لا يرقى إليه تفكير، هو نمط وجود الحرية المطلقة (مهما كانت تسميتها: نرفانا، اسام سكرتا، سماذي، سهاجا، الخ.) على الصعيد الميثولوجي، البادرة النموذجية لاختراق العالم يبيّنها بوذا اذ يعلن انه كسر «البيضة» الكونية، «قوقعة الجهل»، وأنه نال «مرتبة بوذا العالمية السعيدة».

يبيّن لنا هذا المثال اهمية ديمومية الرمزيات القديمة المتعلقة بسكن الإنسان. اذ تعبر هذه الرمزيات عن مواقف دينية بدْئية، لكنها قابلة لتعديل قيمها بالاغتناء بمعان جديدة والاندراج في انظمة من الفكر تتمفصل باطّراد. انما «يُسكن» في الجسد على نفس النحو الذي يُسكن فيه في البيت أو الكون الذي خلق نفسه بنفسه. كل وضع مشروع ودائم فإنما ينطوي على اندراج في كون، في عالم منظم تنظيماً تاماً، وبالتالي يحاكي نموذجاً مثالياً، هو الخلق. كل إقليم مسكون، سواء أكان معبداً أم بيتاً أو جسداً، فإنما هو كون. لكن جميع هذه الأكوان، كل بحسب نمط وجوده، تحتفظ بـ «فتحة»، بصرف النظر عن التعبير الذي تعطيه لها مختلف الثقافات: «عين» المعبد، المدفأة، المدخنة، (براهما ـ رنْدرا، الخ). الكون الذي يُسكن فيه ـ جسد، بيت، مضارب قبيلة، هذا العالم في مجمله ـ

يتصل على هذا النحو أو ذاك من أعلاه بمستوى آخر يتجاوزه ويعلو عليه.

نستخلص من هذا ان الانفتاح على صعيد أعلى، في ديانة غير كونية كديانة الهند بعد البوذية، لم يعد يعبر عن العبور من الشرط البشري إلى شرط أعلى، بل عن التعالي، عن الغاء الكون، عن الحرية المطلقة. الفرق كبير بين المعنى الفلسفي في «البيضة المكسورة» التي كسرها بوذا أو «السقف» الذي يخترقه «الأرهات» وبين الرمزية القديمة للعبور من الأرض إلى السماء على محور العالم أو من ثقب الدخان. يبقى ان الفلسفة الهندية، كالمستطيقا الهندية، قد اختارت على سبيل التفضيل، من الرموز التي يمكن ان تعني الانقطاع الانطولوجي والتعالي، هذه الصورة البذَّئية التي يُعبِّر فيها بانفجار السقف. ويُترجَم تجاوز الشرط البشري، بطريقة التشبيه، بإلغاء «البيت»، أي الكون الشخصي الذي يختاره الإنسان للإقامة فيه. كل «مسكن مستقر» «يُقام» فيه يساوي، على الصعيد الفلسفي، اتخاذ وضع وجودي. ان صورة انفجار السقف تعني الغاء كل «وضع»، وان الإقامة في العالم ليست هي موضوع الاختيار، بل الحرية المطلقة التي تنطوي، في الفكر الهندي، على الغاء كل عالم مشروط.

ليس من الضروري ان نسهب في تحليل القيم التي يمنحها احد معاصرينا اللادينيين لجسده وبيته وعالمه، حتى نتحقق من بعد المسافة التي تفصله عن الناس الذين ينتمون إلى الثقافات البدائية والشرقية التي تكلمنا عنها لتوّنا. فكما ان مسكن الإنسان الحديث قد فقد قيمته الكوسمولوجية، كذلك فقد جسده كل معنى ديني أو روحي.

خلاصة القول، لعلنا نستطيع ان نقول ان الكون، عند الحديثين الذين تجردوا من التدين، قد أصبح كوناً صفيقاً، راكداً، ابكم: لا ينقل رسالة، ولا يحمل «رمزاً». لكن الشعور بقداسة الطبيعة لم يزل إلى ا ليوم حيّاً في اوروبا، وخصوصاً عند أهل الأرياف، لأنه في الأرياف مازالت المسيحية تُعاش بما هي ليثورجية كونية.

اما مسيحية المجتمعات الصناعية، ولاسيما مسيحية المفكرين، فقد فقدت القيم الكونية التي كانت لها في القرون الوسطى منذ زمن بعيد. ان هذا لا يعني ان مسيحية المدن «منحطة» أو «متدنية» بالضرورة، بل تضاؤل الحساسية الدينية عند اهل المدن إلى درجة خطيرة. فالليثورجية الكونية، وسر اشتراك الطبيعة في الدرامة الكرستولوجية ـ كل هذا قد أصبح في غير متناول المسيحيين الذين يعيشون في مدينة حديثة. ان خبرتهم الدينية لم تعد «منفتحة» على الكون. لقد اصبحت خبرة خصوصية تماماً، وأصبح السلام مسألة بين الإنسان وربّه وفي أحسن الأحوال، لا يعترف الإنسان بمسؤوليته امام الله وحسب، وإنما امام التاريخ ايضاً. لكن الكون لا يجد له مكاناً في هذه العلاقات: الإنسان ـ الله ـ التاريخ. ان ما يبقى للافتراض هو ان العالم، حتى بالنسبة لمسيحي اصيل، لم يُعد يحس به على انه من عمل الله.

العبور من الباب الضيق

ان ما قلناه عن رمزية الجسد ـ البيت، والمشابهات البشرية ـ

الكونية التي تتصل بها اتصالاً وثيقاً، بعيد عن استنفاد ثراء الموضوع. فقد كان علينا ان نقتصر على بضعة جوانب فقط من جملة جوانبه الكثيرة. «فالبيت» - في نفس الوقت صورة العالم ونسخة عن الجسم البشري - يلعب دوراً كبيراً في الطقوس والأساطير. ففي بعض الثقافات (الصين في بداية التاريخ وإتروريا، الخ.)، تُصنع الجرار التي كان يُحفظ فيها رماد الموتى على هيئة بيت، فيها فتحة عليا تسمح لروح الميت بالدخول والخروج. بذلك تصبح الجرّة - البيت جسماً جديداً للمتوفّى. لكن هناك ايضاً «بُوَيْت» (بيت صغير) على هيئة قلنسوة يخرج منه السلف الميطيقي، وفي مثل هذا البيت - الجرّة - القلنسوة ايضاً، تتوارى الشمس في أثناء الليل لكي تعود فتطلع عند الصباح. اذن هناك مطابقة بنيوية بين مختلف أنماط العبور: من الظلمات إلى النور (شمس)، من حالة ما قبل الوجود يكون عليها عرق بشري ما إلى ظهوره إلى حيّز الوجود (السلف الميطيقي)، من الحياة إلى الموت، وإلى الوجود الجديد الذي يُعقب الموت.

لقد بيّنا مراراً ان كل شكل من اشكال الكون - العالم، المعبد، البيت، الجسم البشري - مزوّد بفتحة عليا. ولعلنا نفهم الآن بصورة أفضل معنى هذه الرمزية: الفتحة تتيح العبور من نمط وجود إلى آخر. كل وجود كوني مقدر له «العبور»: الإنسان يعبر مما قبل الحياة إلى الحياة ثم إلى الموت، كما عبر السلف الميطيقي مما قبل الوجود إلى الوجود، وكما عبرت الشمس من الظلمات إلى النور. نلاحظ ان هذا النمط من «العبور» يندرج في نظام اكثر تعقيداً، درسنا منه المفاصل الرئيسية عندما تكلمنا على القمر، بما هو رمز للتجديد الشامل،

وخصوصاً لكثير من طرائق تكرار خلق العالم (كوسموغونيا) طقسياً، أي العبور النموذجي من القوة إلى الفعل. من المناسب ان نبين ان جميع هذه الطقوس والرموز المتعلقة بـ «العبور» تعبر عن مفهوم نوعي للوجود البشري: فالإنسان، بعد أن يولد، يظل مع ذلك غير مكتمل الخلق؛ لذلك يجب ان يخلق مرة ثانية، لكن هذه المرة، روحياً. وإنما يصبح إنساناً تاماً بالعبور من حالة النقص، الحالة الجنينية، إلى الحالة التامة من النضج. بكلمة واحدة، يمكننا القول ان الوجود البشري يصل إلى امتلائه عبر سلسلة من طقوس العبور، باختصار من خلال عمليات متعاقبة من المسارّات (= استلام الأسرار).

سوف نتناول، فيما بعد، معنى المسارّة والوظيفة التي تؤديها. اما الآن فنتوقف عند رمزية «العبور» كما يفهمها الإنسان الديني في وسطه المألوف وفي حياته اليومية: مثلاً، في بيته، في الطرقات التي يسلكها ذاهباً إلى حيث عمله، في الجسور التي يجتازها، الخ. هذه الرمزية ماثلة في نفس المسكن الذي يقطنه. فالفتحة العليا تعني، كما رأينا، الجهة الصعودية نحو السماء، الرغبة في تجاوز الشرط البشري. «الوصيد» (العتبة) يكشف بصورة حسية عن الحد الفاصل بين «الخارج» و «الداخل»، بمقدار ما يكشف عن إمكانية العبور من منطقة إلى اخرى (من الدنيوي إلى القدسي؛ يرجع إلى الفصل الأول). لكن صور الجسر والباب الضيق هي التي توحي بصفة خاصة بفكرة العبور المحفوف بالخطر، ولذلك تكثر في الطقوس وميثولوجيات المسارّات والجنائز. ان المسارّة، كالموت والوجد المستطيقي والمعرفة المطلقة، مثلما هي الإيمان في اليهودية ـ المسيحية، تساوي

العبور من نمط من الوجود إلى آخر، وتُحدث طفرة انطولوجية حقيقية. وللإيحاء بهذا العبور الغريب (الذي ينطوي دائماً على انقطاع وتعال)، عمدت مختلف التقاليد الدينية إلى الإكثار من استعمال رمزية الجسر أو الباب الضيق. في الميثولوجيا الايرانية، يُستعار جسر قِنْوات لكي يعبره الأموات في رحلتهم بعد الموت: عَرْضه تسعة رماح للصالحين، لكنه يضيق على الفجّار حتى يصبح مثل «حدّ السكين» (دنكارت IX, XX, 3). تحت جسر «قِنْوات» ينفتح ثقب عميق من جهنم (بيد يبدات III, 7). وعلى هذا الجسر ايضاً يعبر الصوفيون في رحلتهم الوجْدية إلى السماء: من هنا، مثلاً، صعد بالروح «أرْدابنْراف»[1].

وتكشف لنا رؤيا القديس بولس عن جسر «رفيع كالشعرة» يصل ما بين ع لمنا والفردوس. واننا لنجد نفس الصورة عند الكتاب والصوفي ن العرب: الجسر «أرفع من الشعرة»، ويصل الأرض بأقطار السماء وبالفردوس. كذلك تؤكد التقاليد المسيحية ان الخاطئين الذين لا يستطيعون اجتيازه يُقذفون إلى الجحيم. وتتحدث الأساطير الوسيطة عن «جسر مخبوء تحت الماء»، وعن جسر - سيف يتوجب على البطل (لانسلوت) ان يجتازه عاري القدمين واليدين: هذا الجسر «أقطع من المنجل»، وعبوره يتم «بالألم والعذاب». في التقاليد الفنلندية، يجتاز الجحيم جسر تغشّته إبر ومسامير وشفار: يستخدمه الأموات، كما يستخدمه الشامانيّون في حال الوجد، في سفرتهم إلى

(1) CF. M. Eliade, Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase (Paris, 1951) PP. 357 sq.

العالم الآخر. وإننا لنجد مثل هذه الأوصاف في كل مكان في العالم تقريباً. لكن من المهم ان نبيّن ان الاحتفاظ بهذه الصورة يقصد منه ان يعني صعوبة المعرفة الميتافيزيقية، وفي المسيحية صعوبة الإيمان. «صعب هو العبور فوق شفرة مشحوذة، يقول الشعراء لكي يعبّروا عن صعوبة الطريق الذي يؤدي إلى المعرفة العليا» (كاثا اوبانيشاد، 14 ,III). «ما أضيق الباب وأكرب الطريق الذي يؤدي إلى الحياة. وقليلون هم الذين يجدونه» (متّى ٧ : ١٤).

هذه الأمثلة القليلة على الجسر والباب وما تنطوي عليه من رمزية مُسارَرِّية وجنائزية وميتافيزيقية تبيّن لنا بأي معنى يكون الوجود اليومي و«العالم الصغير» الذي ينطوي عليه ـ البيت وأدواته، الروتين اليومي وحركاته، الخ. ـ قابلَيْن للتقويم على الصعيد الديني والميتافيزيقي. انها الحياة الجارية في جميع الأيام لهي التي تتجوهر في خبرة الإنسان الديني: في كل مكان يكتشف «رمزاً». حتى اكثر الحركات عادية قد تعني فعلاً روحياً. فالطريق والسير قابلان للتحول الى قيم دينية، لأن كل طريق قد يرمز إلى «طريق الحياة». وكل سير «حجّ»، حجّ إلى مركز العالم. لئن كان امتلاك «بيت» ينطوي على اتخاذ وضع مستقر في العالم، فإن الذين يزهدون في بيوتهم، وهم الحجاج والزهّاد، يعلنون بـ «سيرهم»، وتنقلهم المستمر، رغبتهم في الخروج من العالم، ورفضهم لكل وضع دنيوي. تقول الـ «كاوشْتا براهمانا» (XL, XV, 1): البيت عُشّ. والعُشّ يرمز إلى الأسراب والأولاد والمأوى. بكلمة واحدة، يرمز إلى العالم العائلي الاجتماعي الاقتصادي. وعلى الذين اختاروا البحث، الطريق إلى المركز، ان

يتخلّوا عن كل وضع عائلي واجتماعي، وعن كل «عش» ويمحضوا انفسهم من اجل «السير» إلى الحقيقة العليا، التي تلتبس بالإله الخفي في الديانات المرتقية.

طقوس العبور

تلعب طقوس العبور دوراً كبيراً في حياة الإنسان الديني، كما قد لوحظ ذلـك منذ زمن بعيد[1]. طبعاً، ان طقس العبور بامتياز هو الطقس الذي يمثله بلوغ سن الرشد، الانتقال من سنّ إلى أخرى، (من الطفولة او المراهقة إلى الشباب). لكن هناك ايضاً طقوس العبور إلى الولادة، إلى الزواج والى الموت. ولعلنا نستطيع القول ان الأمر يتعلق، في كل هذه الحالات، باستلام سر دائماً. ذلك ان في كل منها يحدث تغير جذري في النظام الانطولوجي والحالة الاجتماعية. الطفل عندما يولد لا يكون له غير وجود فيزيائي، ولا يكون معترفاً به بعد في العائلة، ولا مقبولاً بعد في الجماعة. وإنما الطقوس التي تُؤدّى عنـد الـوضع هي التي تمنح المولود الجديد صفة «الحيّ» بالمعنى المخصـوص للكلمـة، وبفضل هذه الطقوس فقط يصبح عضواً في جماعة الأحياء.

والزواج ايضاً مناسبة للعبور من فئة اجتماعية ـ دينية إلى أخرى. فالزوج يترك جماعة العازبين لكي ينضم من بعدُ إلى جماعة أرباب الأسـر. كل زوج فينـطوي على شدة أو خطر، ويؤذن بأزمـة؛ ولهذا

(1) Voir, ARNOLD VAN GENNEP, Les Rites de Passages. (Paris, 1909).

السبب يتم من خلال طقس عبور. وكان الإغريق يسمون الزواج «تيلوس» telos ، اي «تـطويب» (= من «الـطوبى»)، وكـان طقس العرس عندهم شبيهاً بطقس استلام الأسرار او المسارّة.

اما طقوس الموت فأكثر تعقيداً حتى ان الأمر لا يعود يتعلق بـ «ظاهرة طبيعية» (الحياة، أو الروح، تغادر الجسد) وحسب، وإنما بتغيير انطولوجي واجتماعي في الوقت نفـ : يجب على الميت ان يواجه تجارب معينة تتعلق بمصير الشخص به فيما بعد القبر. لكن يجب ان يَعترف به مجتمع الموتى وأن يقبلوه بينهم. عند بعض الشعوب، التكفين الطقسي وحده هو الذي يؤكد حصول الموت؛ فمن لا يدفن وفق للعادة فليس بميت. وعند شعوب أخرى، لا يُعترف بموت شخص الا بعد إتمام المراسم الجنائزية، أو إلا بعد أن تُقاد روح الميت طقسياً إلى مقامها الجديد، في العالم الآخر، حيث يقبله جماعة الموتى. عند الإنسان غير الديني، الولادة والزواج والموت ما هي الا حوادث تهم الفرد وعائلته، ونادراً ما يكون لهذه الحوادث انعكاسات سياسية الا في حالات رؤساء الدولة أو رجال السياسة. في منظور غير ديني للحياة، فقدت جميع هذه «العبورات» صفتها الطقسية؛ فلم تعد تعني غير إظهار الفعل الجسمي للولادة أو الوفاة أو الاتحاد الجنسي المعترف به رسمياً. نضيف مع ذلك ان تجربة للحياة غير دينية تماماً قلما نجدها في حالتها الصرفة، حتى في اكثر المجتمعات دنيوية. قد تصبح مثل هذه التجربة غير الدينية اكثر شيوعاً في مستقبل بعيد، لكن في الوقت الحاضر لم تزل نادرة. ان ما نجده في العالم الدنيوي دنيوية جذرية للموت والزواج والولادة. لكن، بما

أننا لا ننفك نرى العالم، يظل هناك ذكرى أو حنين غامض إلى سلوك ديني بَطُل استعماله.

اما طقوس استلام الأسرار (= المسارّة)، بالمعنى المخصوص للكلمة، فنرى من المناسبة التميز ما بين بلوغ سن الرشد ومراسم الدخول في جمعية سرية: اهم فرق هو ان جميع المراهقين مضطرون لمواجهة «الدخول» في سن الرشد، بينما تقتصر الجمعيات السرية على عدد معين من البالغين. لذلك يبدو ان مؤسسة دخول سن الرشد أقدم عهداً من مؤسسة الجمعيات السرية. وبما انها اوسع انتشاراً، فإننا نجدها في أقدم المستويات الثقافية، مثلاً عند الأوستراليين والفويجيين. ليس المجال مجال بسط موضوع مراسم استلام الأسرار وتعقيداتها. ان ما يهمنا هنا هو أن نبين ان استلام الأسرار لعب، منذ المراحل الأولى من الثقافة، دوراً رئيسياً في التكوين الديني للإنسان، خصوصاً وانه يتألف جوهرياً من طفرة في النظام الأنطولوجي للمستجد. هذه الواقعة تبدو بالغة الأهمية في نظرنا لكي نفهم الإنسان الديني: تُظهرنا على أن إنسان المجتمعات البدائية لا يعتبر «ناجزاً»، مثلما هو «مُعْطى» في المستوى الطبيعي من الوجود: لكي يصير الإنسان إنساناً بكل معنى الكلمة، يجب ان يموت عن هذه الحياة الأولى (الطبيعية)، وأن يولد ثانية لكي يحيا حياة عليا، هي حياة دينية وثقافية في نفس الوقت.

بعبارة اخرى، ان الإنسان البدائي يُحل مثله الأعلى عن البشرية في مستوى اعلى من البشر. وعنده: ١) ان الإنسان لا يصير إنساناً تاماً الا ان يتجاوز، وبنوع ما يُلغي، بشريته الطبيعية. ذلك ان المُسارّة

ترجع اجمالاً إلى خبرة مفارقة، تتخطى النطاق الطبيعي، من الموت والانبعاث، أو الولادة الثانية. ٢) ان طقوس المُسارّة المؤلفة من تجربتي الموت والانبعاث الرمزيين أسسها الآلهة والأبطال المحضرون أو الأسلاف الميطيقون: ان لهذه الطقوس اصلاً يتخطّى الإنسان. والمريد اذ يؤديها فإنما يسلك مسلكاً إلهياً يتخطّى الإنسان. يجب ان نتوقف عند هذه النقطة قليلاً، لأنها تبيّن لنا مرة أخرى أن الإنسان الديني يريد ان يكون في مستوى أعلى من المستوى «الطبيعي»، وأنه يسعى إلى ان يخلق نفسه على الصورة المثالية التي أوحت له بها الأساطير. ان الإنسان البدائي يسعى إلى الوصول إلى مثل اعلى ديني للبشرية. وفي هذا السعي نجد جرثومة جميع الأخلاقيات التي صاغتها اخيراً المجتمعات المرتقية. طبعاً، في المجتمعات غير الدينية المعاصرة، لم يعد للمسارّة وجود بما هي أداء ديني. لكن أنماط المسارّة، كما سنرى بعد قليل، مازالت موجودة، بالرغم من تجردها من القدسية تجرداً شديداً، في العالم المعاصر.

ظاهراتيّة المسارّة

تكشف المُسارّة بعامة عن ثلاثة اسرار: سر القدسي، وسر الموت، وسر الجنس. والطفل يجهل هذه الخبرات جميعاً. اما المستلم فيتعلمها ويجعلها جزءاً متمّماً لشخصيته الجديدة. نضيف انه اذا كان المستلم يموت عن حياته الطفولية، الدنيوية، غير المتجددة الولادة، لكي يأتي إلى وجود جديد، متقدس، فإنه ايضاً يولد ولادة ثانية في نمط من الوجود يتيح له المعرفة، العلم. فالمستلم

ليس «مولوداً جديداً»، أو «مبعوثاً» وحسب، وإنما هو أيضاً إنسان يعلم، يعرف الأسرار، إنسان شاهد رؤى من صعيد ميتافيزيقي. ففي أثناء تعلمه في الدغل يتعلم الأسرار المقدسة: الأساطير المتعلقة بالآلهة، ودَوْر وأصل الآلات الطقسية المستعملة في مراسم المُسارّة (الثور الخوّار، سكاكين الصوّان التي تستعمل في الختان، الخ.) فالمسارّة تساوي النضج الروحي، وفي كل التاريخ الديني للإنسان، نقابل دوماً هذا الموضوع: المستلم هو الذي عرف الأسرار، هو الذي يعلم.

تبدأ المراسم في كل مكان بفصل المريد عن عائلته واعتزاله في الدغل، فهو رمز إلى الموت. فالغابة، والدغل، والظلمة - كل هذه ترمز إلى المابعد، «الجحيم». في أمكنة معينة، يُعتقد ان نمراً يأتي ويحمل على ظهره المرشحين إلى الأدغال. والأشقر (كل حيوان وحشي أشقر) يجسد السلف الميطيقي، معلم المُسارّة، الذي يقود الجهال إلى الجحيم. في أمكنة اخرى، يُعتقد ان المريد يبتلعه هُوْلة: في بطن الهولة يسود الليل الكوني: انه العالم الجنيني للوجود، على الصعيدين الكوني والحياة البشرية. وفي أقاليم كثيرة، يوجد في الدغل كوخ للمُسارّة، حيث يخضع المرشحون من الفتيان لجانب من الاختبارات ويتثقفون بالتقاليد السرية التي تحفظها القبيلة. ان كوخ المُسارّة يرمز إلى بطن الأم، وموت المريد يعني انكفاءه إلى الحالة الجنينية. لكن هذه الحالة يجب الا نفهم منها معناها الفيزيولوجي وحسب، وانما معناها الكوسمولوجي ايضاً. وهي تعني تساوي انكفاء مؤقتاً إلى عالم الممكن (الموجود بالقوة)، ما قبل الكوني.

وهناك طقوس اخرى تسلط الضوء على رمزية المُسارّة. فعند بعض الأقوام، يُدفن المرشحون او يُمدّدون في قبور حفرت حديثاً، او يُغطّون باغصان الشجر، ويظلون بلا حراك كالموتى، او يُمّرغون بذُرُورٍ ابيض حتى يبدوا كالأشباح ويقلّد المريدون حركات الأشباح: لا يستخدمون اصابعهم في تناول الطعام، بل يتناولونه مباشرة بالأسنان، إذ الاعتقاد ان ارواح الموتى تفعل ذلك. ثم ان للتعذيب الذي يتعرض له المرشحون هذا المعنى، في جملة معان كثيرة اخرى: فالشياطين معلّمو المُسارّة، أي الأسلاف الميطيقيون، يعذبون المريد او يشوونه على النار. هذه الآلام الفيزيائية تنطبق على وضع من «يأكله» الشيطان الأشقر، ويتقطع في شدق هُولة المسارّة، ويبتلعه. فأعمال التشويه (قلع الأسنان، قطع الأصابع، الخ.) محمّلة، هي أيضاً، برمزية الموت. وأغلب اعمال التشويه ذات صلة بالوهيات القمر. فالقمر يغيب دورياً لكي يعود فيولد ثانية بعد ثلاث ليال. تبيّن الرمزية القمرية ان الموت هو الشرط الأول لكل ولادة ثانية مستطيقية (= صوفية).

زيادة على العمليات النوعية، كالختان مثلاً، خارج نطاق اعمال التشويه التي تجري في المُسارّة، هناك علامات خارجية أخرى تعطى للموت والانبعاث: الوشم، التضحيات. اما رمزية الولادة الثانية المستطيقية، فتظهر تحت أشكال كثيرة. فالمرشحون يتلقون اسماء اخرى غير أسمائهم الأصلية تصبح منذ ذلك الحين اسماءهم الحقيقية. عند بعض القبائل، يُعتقد ان المرشحين الفتيان قد نسوا كل

شيء عن حياتهم الماضية. بعد المُسارّة مباشرة يأكلون كما يأكل الأطفال، ويُقادون من ايديهم لكي يتعلموا جميع الأعمال من جديد، كما يُعلّم الأطفال الرضّع. بصورة عامة، يتعلمون في الدغل لغة جديدة، أو على الأقل مفردات سرية، لا يفهمها غير المستلمين. كما رأينا، مع المُسارّة يعود كل شيء فيبدأ من جديد. احياناً يعبرون عن رمزية الولادة الثانية بحركات حسية. عند بعض قبائل البانطو، يكون الغلام، قبل ختانه، موضوعاً لمراسم تُعرف باسم «الولادة من جديد»[1] يضحّي الأب بكبش، ثم بعد ثلاثة ايام يلف بغشاء معدة الكبش وجلده. لكن قبل ان يلف الغلام، يقتضي ان يصعد على السرير ويصرخ كالمولود الجديد. ويبقى في داخل جلد الكبش مدة ثلاثة ايام. وعند نفس القبيلة، يُدفن الأموات في جلود الكباش وفي الوضع الجنيني. ان رمزية الولادة الجديدة الميطيقية بالارتداء الطقسي لجلد حيوان هي أمر ثابت في الثقافات التي بلغت مرحلة مرتقية من التطور ا (الهند، مصر القديمة).

في مشاهد المُسارّة، تتواكب رمزية الولادة، على نحو شبه دائم، مع رمزية الموت. في سياق المسارّة، يعني الموت تجاوز الشرط الدنيوي، غير المقدس، شرط «الإنسان الطبيعي»، الجاهل للقدسي، الأعمى عن الروح. ان المُسارّة تكشف للمستلم تدريجياً عن ابعاد الوجود الحقيقية. ان المسارّة، اذ تعرّفه بالقدسي، تجبره على الاضطلاع بمسؤولية الإنسان. لنتذكر هذه الواقعة الهامة: يُترجم

(1) M. CANNY, «The Skin of Rebirth» (Man, Juillet 1939, No 91), PP. 104 - 105.

بلوغ الروحانية في المجتمعات القديمة برمزية الموت والولادة الجديدة.

اخويات الرجال وجمعيات النساء السرية

الانتساب إلى جمعيات الرجال يفرض طقوساً تستعمل فيها نفس التجارب وتستعاد نفس مشاهد المسارّة. غير أن الانتساب إلى أخويات الرجال ينطوي على انتخاب: كل الذين استلموا سر سن الرشد يحظر عليهم دخول الجمعيات السرية، رغم انهم جميعاً يرغبون في ذلك.

نقتصر على مثال واحد فقط: عند قبائل «مانجاو بندا» الافريقية جمعية سرية تعرف باسم «نْغاكولا» بحسب الأسطورة التي تروى للمريدين، في اثناء المُسارّة، كان للهُوْلة «نغاكولا» سلطة قتل الناس، يبتلعهم ثم يتقيؤهم. يوضع المستلم في كهف يرمز إلى جسم الهُولة، حيث يسمع صوتاً كئيباً يأتيه من قبل «نغاكولا»، ثم يُجلد (بالسوط) ويخضع للتعذيب، ثم يقال له انه «الآن دخل في بطن نغاكولا»، وأنه يجري هضمه. وبعد ان يلقى تجارب أخرى، يعلن المعلم الذي يلّقن السر ان «نغاكولا» الذي أكل المريد قد أعاده الآن.

هنا نعود فنجد رمزية الموت المتمثلة في ابتلاع الهولة للمستلم، وهي رمزية تلعب دوراً كبيراً في مُسارّات سن الرشد. ونلاحظ مرة أخرى ان طقوس الانتساب إلى أخوية سرية تتطابق في كل نقطة من نقاطها مع مُسارّات سن الرشد: اعتزال، اعمال تعذيب وتجارب، موت وانبعاث، اطلاق اسم جديد، تعليم لغة سرية، الخ.

ثمة مُسارّات انثوية. يجب الا نتوقع ان نجد في طقوس المسارّة والأسرار المحفوظة للنساء نفس الرمزية، أو بتعبير أدق، نفس التعابير الرمزية المماثلة للتعابير التي نجدها عند أخويات الرجال. لكننا نتبيّن بسهولة عنصراً مشتركاً: خبرة دينية عميقة تقوم في اساس جميع هذه الطقوس والأسرار، هي بلوغ الحالة القدسية، على نحو ما تتكشف فيه في بلوغ شرط المرأة، الذي يشكل الهدف في كثير من طقوس مسارّة سن الرشد (عند الذكور)، بمقدار ما تشكله في الجمعيات السرية الأنثوية.

تبدأ المُسارّة مع الحيض الأول. يُنذر هذا الغَرَض الفيزيولوجي بانقطاع الصبيّة واقتلاعها من عالمها العائلي: تنعزل على الفور وتنفصل عن الجماعة. يحدث الانفصال في كوخ مخصوص، في الدغل أو في ركن مظلم من البيت. على الفتاة ان تتخذ وضعاً خاصاً، غير مريح نوعاً، وأن تتحاشى رؤية الشمس أو أن يلمسها أحد. عليها ان تلبس ثوباً خاصاً، أو تحمل علامة خاصة، كأن يكون لوناً معدّاً من اجلها، وأن تغتذي من طعام غير نضيج.

الفصل والعزل في الظل، أو في كهف مظلم، أو في الدغل - كل هذا يذكرنا بموت المُسارّة يموته الغلمان المنعزلون في الغابة، ثم تغلق عليهم الكهوف. ومع ذلك فهناك فرق بالنسبة للفتيات هو أن هؤلاء يتم فصلهن مباشرةً بعد الحيضة الأولى. فهو إذن فصل فردي، بينما يتصف فصل الفتيان بالجماعية. ويفسر هذا الفرق الجانب الفيزيولوجي من نهاية الطفولة، وهو جانب ظاهر عند الفتيات. ومع

ذلـك تنتهي الفتيات بتشكيل مجمـوعة، وعندئذٍ يتم تسليمهن السر جماعياً على يد مرشدات عجائز.

امـا الجمعيات النسـائية السـرّية فتظل على اتصال دائم بسر الـولادة والخصـوبة فسرّ الوضع، اي اكتشاف المرأة انها خالقة على صعيـد الحيـاة، يشكل خبرة دينية لا يمكن التعبير عنها بلغة الخبرة الذكرية. ان هذا يبيّن لنا لماذا افسحت عملية الوضع مجالاً للطقوس السرية المؤنثة التي تنتظم احياناً في اسرار حقيقية. هذا، وما زلنا نجد آثاراً من هذه الأسرار حتى في اوروبا[1].

كما هو الشأن عند الرجال، هناك اشكال كثيرة من الجمعيات النسائية تتزايد فيها الأسرار زيادة مطّردة. فهناك، على سبيل المثال، المسارّة العامة التي تجتازها كل فتاة وكل زوجة شابة، وهي المسارّة التي تؤدي إلى إقامة مؤسسة الـ «وايبربُنْده». ثم هناك جمعيات الأسرار النسـائية، كما هو الحال في افريقيا أو في الأزمنة القديمة، ومثالها جماعات «الميناد» Ménades. لكن هذه الأخويات النسائية الأسرارية انقرضت منذ زمن بعيد.

الموت والمُسارّة

احتلت رمـزية المُسارّة وطقوسها، التي تتألف من ابتلاع هُوْلة للمـريد، مكانة كبيرة في المُسارّات بمقدار ما احتلته من مكانة في

(1) CF. R. WOLFRAM, «Weiberbünde» Zeitschrift für Volkskunde, 42, 1933, PP. 143 sq.

اساطير البطولة وميثولوجيات الموت. ان رمزية العودة إلى البطن ذات قيمة كوسمولوجية دائماً. فالعالم كله يعود رمزياً مع المريد إلى الليل الكوني لكي يُخلق من جديد، اي لكي يُولد ولادة ثانية. وقد رأينا في الفصل الثاني ان الأسطورة الكونية تُتلى لأغراض شفائية. ولكي يُشفى المريض، يجب خلقه من جديد، والنموذج الأصلي للولادة هو ولادة الكون (كوسموغونيا). يجب إبطال عمل الزمان، استعادة اللحظة الفجْرية السابقة على الخلق: على الصعيد البشري، ان هذا يعني وجوب العودة إلى «الصفحة البيضاء» من الوجود، إلى البداية المطلقة، عندما لم يكن شيء ملوث موجوداً بعد، ولم يكن شيء فاسد موجوداً بعد.

الدخول في بطن الهولة - أو «التكفين» رمزياً، أو إغلاق كوخ المُسارَة على المرشح - معناه الانكفاء إلى الأوّلي غير المتمايز، إلى الليل الكوني. ان الموت في طقس المُسارَة يكرر العودة النموذجية إلى العماء، فيتيح تكرار ولادة الكون، وإعداداً للولادة الجديدة. وأحياناً يتحقق الانكفاء إلى العماء بالمعنى الحرفي للكلمة: يحدث هذا في أمراض المُسارَة التي تنزل بمن سوف يكونون «شامانيين» في المستقبل، وغالباً ما يُعتبرون مجانين حقيقيين. هنا نشهد أزمة كلّية تفضي احياناً إلى انحلال للشخصية[1]. هذا «العماء النفسي» علامة على أن الإنسان الدنيوي «يتحلل»، وأن شخصية جديدة توشك أن تولد.

---

(1) CF. M. ELIADE, Le Chamanisme, P. 36 sq.

ان هذا يتيح لنا ان نفهم لماذا نجد نفس ترسيم المُسارّة هذا [الآلام، الموت والانبعاث (الولادة الثانية)] في جميع الأسرار، في طقوس البلوغ كما في الطقوس التي تؤدي إلى الانتساب إلى جمعية سرية. ولماذا تنفك رموز نفس المشهد في الخبرات الجوّانية المثيرة التي تسبق النداء الصوفي (عند البدائيين، «أمراض المسارّة» التي تنزل بمن سوف يصبحون شامانيين في المستقبل). ان إنسان المجتمعات البدائية يجهد للتغلب على الموت بتحويله إلى طقس عبور. بعبارة اخرى، عند البدائيين، يموت الإنسان دائماً عن شيء ليس بالجوهري؛ يموت خصوصاً عن الحياة الدنيوية، باختصار، يعتبر الموت عن الحياة الدنيوية المُسارّة العليا، بداية لوجود روحي جديد. أو: الولادة والموت والولادة الثانية هي لحظات ثلاث من سر واحد. وقد انصب كل جهد الإنسان القديم على ان يبيّن انْ ليس ثمة انقطاع فيما بين هذه اللحظات الثلاث. لا يمكن التوقف عند واحدة من هذه اللحظات الثلاث: الحركة، اعادة الولادة، تتعاقبان إلى ما لا نهاية. ولذلك كان ما ينفك يكرر ولادة الكون للتأكد من انه اتقن صنع شيء ما: مثلاً، طفل أو بيت أو نداء روحي. وهذا يفسر لنا لماذا نلاقي القيمة الكوسموغونية دائماً في طقوس المُسارّة.

«الولادة الثانية» والولادة الروحية

ان مشهد المُسارّة، أي الموت عن الشرط الدنيوي الذي تعقبه ولادة جديدة في عالم قدسي، هو عالم الآلهة، يلعب هو أيضاً دوراً كبيراً في الديانات المرتقية. ومثاله الشهير التضحية الهندية التي ترمي

إلى نيل السماء (الجنة) بعد الموت حيث الإقامة مع الآلهة، أو نيل صفة الآلهة (دِواتما). بعبارة أخرى، انه بالتضحية يتوفر شرط يتجاوز الشرط البشري. وهذه النتيجة يمكن مقارنتها بنتيجة المُسارّات القديمة. والحال يجب ان يكون المقرِّب قد قدّسه الكهنة قبل القربان. وهذا التقديس (دكشا) يتألف من رمزية مُسارّة ذات بنية تتعلق بفن التوليد. بالتخصيص، ان (الدكشا) يحوّل المقرِّب طقسياً إلى جنين ويولده مرة ثانية.

تلحّ النصوص مطوّلاً على نظام المماثلة الذي بفضله ينكفىء المقرِّب إلى الرحم لكي يولد ولادة جديدة. هو ذا مثلاً ما تقوله الـ «ايتاريا براهمانا» (٣٢١) بهذا الخصوص: «الكهنة يحوّلون إلى جنين من يهبونه التقديس (دكشا). يرشونه بالماء: الماء هو بزرة الحياة... يُدخلونه في حظيرة خاصة: الحظيرة الخاصة هي رحم الذي يصنع الـ «دكشا»، يُدخلونه في الرحم الذي يناسبه ثم يغطّونه بثوب، والثوب هو السابياء... يوضع فوق السابياء جلد غزال اسود، والحقيقة ان المشيمة هي فوق السابياء... كفاه مطبقتان. لأن الجنين يظل مطبقاً كفّيه مادام في بطن أمه، والطفل عندما يولد تكون يداهُ مطبقتين... يخلعون عنه جلد الغزال لكي ينزلوه في المغطس، ولذلك تأتي الأجنّة إلى الدنيا بعد ان يُخلع عنه المشيمة. يحتفظون له بثياب لكي يدخل فيها، ولذلك يولد الطفل وعليه غشاء السابياء».

المعرفة المقدسة، وتجاوزاً الحكمة، هما ثمرتان لمُسارّة. ومما له مغزى ان نجد رمزية التوليد ترتبط بيقظة الوعي العليا في الهند، كما نجدها كذلك عند الإغريق. لذلك لم يكن من قبيل الاعتباط ان يُشبِّه

سقراط بالقابلة: لقد كان يُعين الإنسان على ولادة وعيه، وبذلك كان يولّد «الإنسان الجديد». وإننا لنجد نفس الرمزية في التقليد البوذي: كان الراهب ينبذ اسم عائلته ويصبح «ابن بوذا» (ساكيا ـ بوتو)، لأنه وُلد بين القديسين (آريا). وكما كان يقول «كِسّابا» متحدثاً عن نفسه: «ابن طبيعي للسعداء، مولود من فمه، مولود من ذمّا (العقيدة)، كوّنته الذمّا» الخ. (ساميوتا نيكايا II, 221).

هذه الـولادة الاستسـرارية تنطوي على موت عن الـوجـود الـدنيوي. وقـد حفظت لنا الهندوكية ترسيم هذه الولادة كما حفظته البوذية. فاليوغي «يموت عن هذه الحياة» لكي يولد في نمط آخر من الـوجـود: الـوجـود المتمثل في الخلاص. كان البوذا يعلّم الطريق والوسائل التي تؤدي إلى الموت عن الشرط البشري الدنيوي، أي عن العبودية والجهل، لكي يولد ثانية في الحرية والغبطة والنرفانا التي لا تتقيد بشرط. والاصطلاح الهندي للولادة الجديدة الاستسرارية يذكرنا احيانـاً بالرمزية القديمة التي تشير إلى «الجسد الجديد» الذي يناله المستجد بفضـل المُسـارّة. وقد أعلن ذلك البوذا نفسه: «اطلعت تلاميذي على الوسائل التي يستطيعون بها ان يخلقوا، انطلاقاً من هذا الجسد (المكوّن من العناصر الأربعة الفاسدة)، جسداً آخر من جوهر عقلي (روبيم مانو مايام)، تام الأطراف، ويتمتع بملكات عالية (ابهي نندر يام).

اليهودية الاسكندرانية، ثم المسيحية، تناولت الولادة الثانية، أو الولادة بما هي وصول إلى الروحانية، وأضفت عليها قيمة جديدة. وقد استعمل فيلون كثيراً موضوع الولادة في حديثه عن الولادة الروحية.

(يراجع مثلاً ابراهام XX, qq). والقديس بولس تكلم، بدوره، على «الابن الروحي»، والأبناء الذين تكاثروا بالإيمان: «إلى تيطس الابن الصريح حسب الإيمان المشترك» (رسالة إلى تيطس ١ : ٤). «اطلب اليك لأجل ابني أنيسيمس الذي وَلدْتُهُ في قيودي» (رسالة إلى فيلمون؛ ١٠).

لا جدوى من التوقف عند الفروق بين «الأبناء» الذين كان «يلدهم» القديس بولس «في الإيمان»، وبين «أبناء بوذا»، أو الذين كان «يلدهم» سقراط، أو «المولودين الجُدُد» في المسارّات البدائية. فالفروق فيما بينها واضحة. لقد كانت قوة الطقس نفسها هي التي كانت «تقتل» و«تحيي» المريد في المجتمعات القديمة، كما أن قوة الطقس هي التي كانت تحوّل المقرّب الهندوكي إلى «جنين». وأما البوذا فكان «يلد» من «فيه»، أي عن طريق تبليغ تعليمه («دَمّا»)؛ فبفضل المعرفة العليا التي توحي بها الـ «دَمّا»، كان التلميذ يولد في حياة جديدة، قادرة على أن توصله إلى عتبة النرفانا. وكان سقراط يزعم انه لا يمارس عملاً آخر غير عمل القابلة: لقد كان يساعد على «وضع» الإنسان الحقيقي الذي يحمله كل إنسان في أعمق أعماق نفسه. وكان الوضع مختلفاً عند القديس بولس: كان يلد «أبناء روحيين» بالإيمان، أي بفضل سر أسسه المسيح نفسه.

من ديانة إلى أخرى، ومن عرفانية أو حكمة إلى أخرى، ما ينفك موضوع الولادة الثانية، وهو الموضوع القديم، يغتني بقيم جديدة تغيّر احياناً من محتوى الخبرة تغييراً جذرياً. ويبقى مع ذلك عنصر مشترك، ثابت، لا يتغير، يمكننا تعريفه على النحو التالي:

بلوغ الحياة الروحية يتألف دَوماً من موت عن الشرط الدنيوي، تعقبه ولادة جديدة.

المقدس والدنيوي في العالم الحديث

توقفنا عند المُسارّة وطقوس العبور، لكن كان علينا ان نتقصى الموضوع حتى آخره، لأننا لا نستطيع ان نزعم اننا أتينا على بعض الجوانب الأساسية منه. ومع ذلك، فإننا اذ توسعنا قليلاً في المسارّة، فقد كان علينا ان نغفل عن ذكر سلسلة من الأوضاع الاجتماعية ـ الدينية ذات الأهمية الكبيرة في فهم الإنسان الديني: لم نتكلم عن السلطان ولا عن «الشامان» والكاهن والمحارب، الخ. والسبب ان هذا الكتاب اردناه ان يكون مختصراً، وبالتالي غير كامل، اذ لا يشكل غير مدخل سريع إلى موضوع بالغ السعة.

الموضوع واسع، وهو يعني مؤرخ الأديان والعالم الاثنولوجي وعالم الاجتماع، مثلما يعني المؤرخ وعالم النفس والفيلسوف. اذا عرفنا الأوضاع التي يتخذها الإنسان الديني، ودخلنا في عالمه الروحي، فهذا يعني اننا ندفع المعرفة العامة بالإنسان إلى الأمام. صحيح ان اكثر الأوضاع التي يتخذها الإنسان الديني في المجتمعات البدائية وفي الحضارات القديمة قد تجاوزها التاريخ منذ مدة طويلة، الا انها لم تتلاش بدون ان تترك آثاراً: لقد ساهمت في جعلنا على ما نحن عليه اليوم، فهي تشكل جزءاً من تاريخنا الخاص.

قلنا مراراً ان الإنسان الديني يتخذ نمطاً من الوجود النوعي في العالم، وبالرغم من العدد الكبير من الأشكال التاريخية ـ الدينية، الا

ان هذا النمط النوعي معترف به دائماً. فالإنسان الديني، مهما كان السياق التاريخي الذي يغرق فيه، يؤمن دائماً بأن حقيقة مطلقة موجودة دائماً، وأعني بها المقدس الذي يخترق هذا العالم ويتجلى فيه في نفس الوقت؛ وهو لهذا السبب يقدس العالم ويعترف به حقيقياً. فهو يؤمن ان للحياة اصلاً مقدساً، وان الوجود البشري يحرّك جميع قواها الكامنة بمقدار ما هو وجود ديني، أي: المشاركة في (الحقيقة). فالآلهة قد خلقت الإنسان والعالم، والأبطال المحضّرون اتمّوا فعل الخلق، وتاريخ جميع هذه الأعمال الإلهية وشبه الإلهية قد حفظته لنا الأساطير. ان الإنسان، إذ يحيّن التاريخ المقدس، ويحاكي المسلك الإلهي، يقيم ويبقى بالقرب من الآلهة، أي في الحقيقي وذي المعنى.

من السهل ان نرى كل ما يفصل هذا النمط من الوجود عن عالم وجود الإنسان غير الديني. لكن هناك قبل كل شيء هذه الواقعة: الإنسان غير الديني يرفض الوجود المفارق، ويقبل نسبية «الحقيقة»، ويحدث له ان يشك حتى في معنى الوجود. لقد عرفت الثقافات الكبيرة الأخرى، هي أيضاً، اناساً غير دينيين، وليس من المستحيل ان يوجد منهم حتى في المستويات القديمة من الثقافة، على الرغم من ان الوثائق لم تؤكد لنا ذلك حتى الآن. لكن ازدهار الإنسان غير الديني انما حدث فقط في المجتمعات الغربية الحديثة. الإنسان الحديث غير الديني يتخذ وضعاً وجودياً جديداً: لا يعترف إلا بانه موضوع وأداة للتاريخ، ويرفض كل دعوة إلى الوجود المفارق. بعبارة أخرى، لا يقبل نموذجاً بشرياً خارج الشرط البشري، كالذي انصرف

الإنسـان الـديني إلى فك رمـوزه في مختلف الأوضـاع التـاريخية. الإنسـان يخلق نفسه، ولا يصل إلى خلق نفسه تماماً الا بمقدار ما يتجرد من القداسة ويجرد العالم منها. القدسي هو العقبة بامتياز امام حريته. لن يصير هو نفسه الا ان يثوب إلى رشده جذرياً. لن يصير حرّاً حقاً إلا ان يقتل الإله الأخير.

ليس من حقنا هنا ان نبحث في هذا الموقف الفلسفي. وعلينا ان نقتصـر على القول ان الإنسان الحديث غير الديني تحمل، في نهاية المطاف، وجوداً مأساوياً، وأن اختياره الوجودي هذا لا يخلو من عظمـة. لكن هذا الإنسـان غير الـديني ينحـدر من سلالة الإنسان الديني، وهو صنيعته ايضاً، اراد ذلك أم لم يُرد، وقد تكوّن انطلاقاً من اوضاع اتخذها أسلافه. ملاك القول، ان الإنسان الحديث غير الديني جاء نتيجـة سياق التجـريد من القدسية. وكما ان «الطبيعة» nature نتجت تدريجياً عن دُنْيَوة «الكون» cdsmos، بما هو من صنع الله، كذلك نتج الإنسان الدنيوي عن تجريد الوجود البشري من القدسية. لكن هذا ينطوي على ان الإنسان غير الديني قد تكوّن على النقيض من سلفه، من خلال سعيه الدائب إلى «التفرغ» من كل تديّن، ومن كل معنى يتجـاوز الشـرط البشـري. يتعـرف إلى نفسـه بمقـدار ما «يتخلص» و «يتطهر» من «خرافات» السَّلَف. بعبارة أخرى، ان الإنسـان الدنيوي، أراد ذلك أم لم يرد، لم يزل يحتفظ بآثار من سلوك الإنسان الديني، لكنها خالية من المعاني الدينية. مهما فعل فهو وارث. لا يستطيع ان يلغي ماضيه نهائياً مادام هو نفسه نتاجاً لهذا الماضي. يقوم تكـوينـه على سلسلة من أفعـال النفي والرفض، لكنه يظل مـسكوناً

بالحقائق التي جحدها. ولكي يتصرف في عالم يملكه، جرّد العالم الذي كان يعيش فيه اسلافه من القدسية. لكنه، لكي يصل إلى هذه الغاية، اضطر إلى السير في عكس الاتجاه الذي سلكه من سبقوه. وإنه ليحس هذا المسلك دائماً، تحت هذه الصورة أو تلك، مستعداً لأن يتحيّن في أعماق وجوده.

ان الإنسان غير الديني، في حالته الصرفة، ظاهرة تكاد ان تكون نادرة، حتى في اكثر المجتمعات الحديثة تجرداً عن القداسة. فغالبية الذين «لا دين لهم» مازالوا يتكوّنون دينياً، على غير علم منهم. لا نريد بذلك فقط جملة «الخرافات» أو «المحرمات» التي يؤمن بها الإنسان الحديث، وهي لها جميعاً بنية وأصل سحري ـ ديني، وإنما الميثولوجيا المموّهة والطقوسيات المنحطة التي مازال يمتلكها. فالمباهج التي تصاحب السنة الجديدة، حين تجري الإقامة في منزل جديد، تنمّ على بنية طقس تجديدي أُضيفت عليه صفة الدنيوية. وإننا لنجد نفس الظاهرة في الأعياد وأفراح الزواج أو الولادة، أو الحصول على وظيفة جديدة، أو ارتقاء في السلم الاجتماعي، الخ.

يمكن ان يؤلف عمل كامل عن اساطير الإنسان الحديث، عن الميثولوجيات المموّهة في المشاهد التي يحبها، والكتب التي يقرؤها. فالسينما، هذا «المصنع للأحلام»، تتناول ما لا حصر له من الموضوعات الميطيقية: الصراع بين البطل والهُوْلة، القتال والتجارب الاستسرارية، الأشخاص والصور النموذجية («البنت الصبية»، «البطل»، «المراثي الفردوسية»، «الجحيم»، الخ.). حتى القراءة تتألف من وظيفة ميثولوجية، لا لأنها تحل محل تلاوة الأساطير في

المجتمعات القديمة والأدب الشفهي، الذي لم يزل حيّاً في المجتمعات الزراعية في اوروبا وحسب، وإنما لأن القراءة تتيح للإنسان الحديث «خروجاً من الزمان»، شبيهاً بالخروج الذي يتم بواسطة الأساطير. «قتل» الوقت برواية بوليسية، أو الدخول في عالم زماني غريب، كل هذا يزجّ به خارج ديمومته الشخصية ويجعله جزءاً متمماً من إيقاعات أخرى، تحييه في «تاريخ» آخر.

الغالبية العظمى من الذين «لا دين لهم» ليسوا متحررين تماماً من المسلك الديني، من اللاهوت والميثولوجيا. فهم احياناً مثقلون بكل «لخبطة» سحرية - دينية، لكنها منحطة إلى درجة الكاريكاتور، ولهذا السبب كان من الصعب التعرف عليها. ان سياق تجريد الوجود البشري من القداسة قد أدّى اكثر من مرة إلى اشكال هجينة من السحر المنحط وإلى التديّن القرْداني. لا نريد بذلك «الديانات الصغيرة» التي لا حصر لها، التي تتكاثر في جميع المدن الحديثة، ولا الكنائس أو الفرق أو المدارس الغيبية الزائفة أو الروحانيين الجدد أو من يزعمون انهم «هرمزيّون»، ان هذه الظاهرات جميعها مازالت تدخل في نطاق التدين، حتى عندما يكون الأمر متعلقاً، بصورة دائمة تقريباً، بمظاهر التحولات المزّيفة المنحرفة. كذلك لا نريد مختلف الحركات السياسية ومذاهب النبوّات الاجتماعية التي من السهل تبيّن بنيتها الميثولوجية وتعصبها الديني. حسبنا ان نذكر بالبنية الميثولوجية للشيوعية ومعناها الإسكاتولوجي (= الأخروي). يتناول ماركس ويطوّل إحدى الأساطير الإسكاتولوجية الكبرى من اساطير العالم الآسيوي - المتوسطي، أي: دور الخلاص الذي يقوم به الرجل

الصالح («المختار»، «الممسوح بالزيت»، «البريء»، «الرسول»؛ وفي أيامنا: البروليتاريا)، الذي تكون آلامه سبباً في تغيير الوضع الأنطولوجي للعالم. فالمجتمع بلا طبقات، وما يترتب عليه من غياب للشدائد التاريخية، يجد أدق سابقة له في أسطورة العصر الذهبي الذي يعيّن بداية التاريخ ونهايته، على ما ترويه كثير من التقاليد. لقد أغنى ماركس هذه الأسطورة العظيمة التي تشكل عقيدة مسّيانيّة يهودية ـ مسيحية: فمن جهة، هناك الدور النبويّ والوظيفة السوتريولوجية التي اعترف بها للبروليتاريا. ومن جهة أخرى، هناك الصراع النهائي بين الخير والشر، الذي يمكن مقارنته بدون صعوبة بالصراع الأبوكالبتي بين المسيح والدجّال (= ضد المسيح)، يعقبه انتصار حاسم للأول. كذلك ان من الأمور الهامة ان يعود ماركس فيأخذ في حسابه الأمل الإسكاتولوجي اليهودي ـ المسيحي، موظفاً إياه من أجل نهاية مطلقة للتاريخ. انه في هذا يفترق عن الفلسفات الأخرى من المدرسة التاريخية (مثلاً، كروتشيه، اورتيغا إي كاسيت) التي ترى ان الشدائد التاريخية هي من طبيعة الشرط البشري ولا يمكن ابداً إلغاؤها تماماً.

لكن التصرفات الدينية المموّهة أو المنحطة لا نجدها في «الديانات الصغرى»، أو في المستطيقا السياسية وحسب، وانما نجدها أيضاً في الحركات التي تدعي بصراحة انها علمانية، بل وحتى مناوئة للدين. ففي مذهب العرْي، او في الحركات التي تبغي الحرية الجنسية المطلقة ـ في هذه الإيديولوجيات يمكننا ان نفك رموز آثار من «الحنين إلى الفردوس»، الرغبة في استعادة الحالة العَدَنيّة قبل

السقوط، أي عندما لم تكن الخطيئة موجودة ولم يكن ثمة انقطاع بين ملذات الجسد والوعي. كذلك من المهم ان نعرف مقدار استمرار المرائي الاستسرارية في كثير من الأفعال والحركات التي يؤديها الإنسان غير الديني في هذه الأيام. ندع جانباً، بالطبع، الأوضاع التي مازالت فيها نماذج معينة من المُسارّة «منحطةً». مثلاً، الحرب، وفي المحل الأول القتال فيما بين الأفراد (خصوصاً بين الطيارين) - وهذه مآثر تتكون من «تجارب» تشبه المسارّات العسكرية التقليدية، هذا على الرغم من ان المتقاتلين في هذه الأيام لم يعودوا يأخذون في حسابهم ما تنطوي عليه «تجاربهم» من معنى عميق، وأنهم قلما يستفيدون مما فيها من قيم المُسارّة. لكن حتى التقنيات الحديثة نوعياً، كالتحليل النفسي، مازالت تحتفظ بتصميم المُسارّة. فالمريض يُطلب منه ان ينزل إلى اعماق نفسه، وإحياء ماضيه، ومواجهة رضوضه من جديد. من وجهة نظر شكلية، هذه العملية محفوفة بالخطر إذ تشبه نزول المستلم إلى «الجحيم»، وسط الأشباح، وقتاله للهُوّلة. وكما ان المستلم يجب ان يخرج ظافراً من تجاربه: «يموت» و «يبعث» لكي يستطيع ان يصل إلى وجود مسؤول تماماً، منفتح على القيم الروحية، كذلك يجب على المحلّل في ايامنا ان يواجه «خافيته» الخاصة، المسكونة بالأشباح، لكي يسترد عافيته ووحدته النفسية، وعالم القيم الثقافية.

لكن المُسارّة وثيقة الصلة بنمط الكينونة في الوجود البشري حتى ان عدداً كبيراً من الحركات والأفعال التي يأتيها الإنسان الحديث مازال يكرر فيها مشاهد المسارّة، مرات كثيرة. «الصراع مع الحياة»،

«المِحَن»، «المصاعب» التي تعترض عملاً أو حياة ـ كل هذه تكرر على نحو ما التجارب الاستسرارية: فالشاب، على أثر «الضربات» التي يتلقاها، و«الآلام» و«العذابات» المعنوية، بل وحتى الفيزيائية، التي يخضع لها، إنما «يجرِّب» نفسه، ويتعرف على إمكانياته، ويدرك قواه، وينتهي إلى ان يصير هو نفسه، بالغاً روحياً وخالقاً (طبعاً، المقصود هنا بالروحانية كما هي مفهومة في العالم الحديث). ذلك ان كل وجود بشري يتألف من سلسلة من التجارب، بتكرار اختبار «المـوت» و«الانبعاث». ولهذا يُؤسِّس الوجود، في أفق ديني، بالمُسارّة. ولعلنا نستطيع القول ان الوجود البشري، بمقدار ما يتم، هو نفسه مُسارّة.

ملاك القول ان غالبية الذين «لا دين لهم» مازالوا يشاركون في الديانات المزيفة والميثولوجيات المنحطة. وليس في هذا ما يدهشنا مادام الإنسان الدنيوي هوسليل الإنسان الديني ولا يستطيع ان يلغي تاريخه، أي تصرفات اسلافه الدينيين، الذين جعلوه على ما هو عليه اليوم ـ خصوصاً وإن قسماً كبيراً من وجوده تغذِّيه نبضات تأتيه من اعماق كيانه، من المنطقة التي تُدعى الخافية (= العقل الباطن). الإنسان الراسيونالي حصراً مفهوم مجرد لا نواجهه في الواقع ابداً. كل كائن بشري مكوّن في الوقت نفسه من فاعليته الواعية واختباراته غير العقلانية. فمحتويات الخافية ومباينتها تتكشف، عن مشابهات مدهشة مع الصور والرموز الميثولوجية. لا نريد القول ان الميثولوجيات هي نتاج الخافية؛ ذلك ان نمط وجود الأسطورة هو بالضبط ما يكشف عن نفسه بما هو أسطورة، هو ما يعلن ان شيئاً قد تجلّى على نحو

مثالي. الاسطورة «نتاج» الخافية على نفس النحو الذي يمكننا القول فيه ان مدام بوفاري هي «نتاج» الزنا.

ومع ذلك، فإن محتويات الخافية ومبانيها هي نتيجة أوضاع وجودية ترجع إلى الماضي السحيق، ولاسيما الأوضاع الحرجة، وهذا هو السبب الذي من اجله تكشف الخافية عن هالة دينية. كل أزمة وجودية تضع على بساط البحث من جديد، في وقت واحد، حقيقة العالم وحضور الإنسان في العالم: الأزمة الوجودية هي باختصار أزمة «دينية» مادام الوجود، في المستويات القديمة من الثقافة، يختلط بالقدسي ان اختبار القدسي هو الذي أسس العالم، وحتى اكثر الأديان بدائية هي، قبل كل شيء، انطولوجيا، بعبارة أخرى، بمقدار ما ان الخافية هي نتيجة خبرات وجودية لاحصر لها، لا يمكنها الا تشبه مختلف العوالم الدينية. فالحل الديني هو الحلّ المثالي لكل أزمة وجودية، لا لأنه يتكرر إلى ما لا حدود له وحسب، وإنما لأنه اعتبر من أصل أعلى، وبالتالي مُقَوّماً بما هو وحي يتلقاه الإنسان من عالم آخر، يتجاوز الشرط البشري. الحل الديني لا يحل الأزمة وحسب، وإنما أيضاً يجعل الوجود «منفتحاً» على قيم لم تعد قيماً حادثة ولا خاصة، فيتيح للإنسان ان يتجاوز الأوضاع الشخصية، والوصول في نهاية المطاف إلى عالم الروح.

ليس يعنينا هنا ان نصوغ جملة النتائج التي تترتب على هذا التلازم بين محتويات الخافية ومبانيها من جهة، وبينها وبين القيم الدينية من جهة ثانية. فقد كان علينا ان نشير إليه لكي نبيّن بأي معنى يشارك حتى اكثر الناس صراحةً في لا تدينه، يشارك، في أعمق

اعماقه، في مسلك مُوجّه دينياً. لكن «الميثولوجيات الخصوصية» عند الإنسان الحديث، احلامه، هواجسه، طلائقه، الخ. لا تصل إلى حد الارتفاع إلى مستوى النظام الأنطولوجي للأساطير، لأن الإنسان الكلّي لا يعيشها، ولا تجعل من وضع خاص وضعاً مثالياً. كذلك ان احزان الإنسان الحديث، اختباراته الحلمية أو الخيالية، رغم كونها «دينية» من وجهة نظر الشكل، إلا انها لا تشكل جزءاً كما هو الحال عند الإنسان الديني، من رؤية كونية ولا تؤسس لمسلك. هناك مثال يتيح لنا فهماً افضل للفروق بين هاتين الطائفتين من الخبرات. ان فاعلية الخافية عند الإنسان الحديث لا تقف عند إظهاره على ما لا حصر له من الرموز، ولكل منها رسالة ينقلها، ومهمة يؤديها، بغرض تأمين توازن النفس أو إعادة إنشائه. الرمز لا يجعل العالم «منفتحاً» وحسب، وإنما يعين الإنسان الديني ايضاً على بلوغ ما هو كوني. بفضل الرموز يخرج الإنسان من وضعه الخاص وينفتح على العمومي والكوني. والرموز توقظ الخبرة وتجعل منها فعلاً روحياً، بالمفهوم الميتافيزيقي للعالم. امام شجرةٍ ما، وهي رمز شجرة العالم وصورة الحياة الكونية، كان إنسان المجتمعات قبل الحديثة قادراً على بلوغ أعلى الروحانية. بفهمه للرمز كان يستطيع ان يحيا في الكوني. الرؤية الدينية للعالم، والايديولوجية التي تعبر عنها، هي التي تسمح له في إثمار هذه الخبرة الفردية، و«الانفتاح» على الكوني. ان صورة الشجرة ما برحت تتكرر كثيراً في العوالم الخيالية عند الإنسان الحديث غير الديني: تشكل رمزاً لحياته العميقة، للدرامة التي تجري أحداثها في خافيته، والتي تعني تكامل حياته النفسية ـ العقلية، وبالتالي وجوده.

لكن، مادام رمز الشجرة لا يوقظ الوعي الكلي للإنسان في جعله «منفتحاً» على الكوني، لا يمكننا القول ان الرمز قد أدّى وظيفته تماماً. لم «يخلص» الإنسان من وضعه الفردي الا جزئياً، فيما يتيح له مثلاً ان يعي أزمة العمق، ويعيد اليه التوازن النفسي المهدد وقتياً، إلا أنه لم يرفعه إلى الروحانية، ولم يوفق إلى الكشف له عن احد مباني الحقيقي.

هذا المثال كاف، فيما نرى، لكن نبين بأي معنى مازال الإنسان غير الديني في المجتمعات الحديثة يتغذّى من فاعلية الخافية ويلقى العون منها، بدون ان يصل مع ذلك إلى اختبارها وإلى رؤية للعالم دينية تخصيصاً. ان الخافية تقدم له حلولاً يتغلب بها على مصاعب وجوده. وبهذا المعنى تقوم الخافية بدوْر الدين؛ ذلك ان الدين يضمن التكامل للوجود قبل ان يجعل منه خالقاً للقيم. ولعلنا نستطيع القول بمعنى ما ان الديانة والأسطورة عند الحديثين الذين يعلنون انهم غير دينيين قد «اختفتا» في ظلمات خافيتهم ـ وهذا يعني ايضاً ان امكانية استعادة اختيار الحياة دينياً مازالت ترقد في أعماق نفوسهم. ولعلنا نستطيع القول ايضاً، من منظور يهودي ـ مسيحي، ان اللا ـ دين يعني «سقوطاً» جديداً للإنسان: فالإنسان غير الديني يفقد القدرة على ان يحيا الدين حياة واعية، وبالتالي على فهمه والاضطلاع به، لكنه لم يزل يحتفظ منه بذكرى في اعماق وجوده، تماماً مثلما ظل سلفه القديم، آدم، يحتفظ بعد «السقوط» الأول، بالرغم من انه قد عَمِي روحياً، بقدر من الذكاء يسمح له باستعادة آثار من الله مَرْئية في العالم. بعد «السقوط» الأول، سقط التدين إلى مستوى الوعي

الممزّق. بعد «السقوط الثاني»، سقط الوعي إلى مستوى أدنى، إلى أعماق الخافية: لقد اصبح «شيئاً مَنْسياً». هنا تتوقف اعتبارات مؤرخ الأديان، وتبدأ إشكالية الفيلسوف وعالم النفس، بل وحتى رجل اللاهوت.

محتويات الكتاب

«.. يمكننا القول ان تاريخ الاديان، من اكثرها بدائية إلى اكثرها ارتقاءً، عبارة عن تراكم من الظهورات الالهية، من تجليات الحقائق القدسية. ليس ثمة انقطاع لاستمرارية الظهورات الالهية بدءاً من اكثرها ابتدائية، كتجلي القدسي في شيء ما، حجر او شجر، وانتهاءً بالتجلي الاعلى الذي يتمثل لدى المسيحي في تجسد الله في يسوع المسيح. فهو دائماً نفس الفعل الخفي: تجلي شيء «مختلف تماماً»، اي حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا، في اشياء تشكل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا «الطبيعي» «الدنيوي».

«من مقدمة المؤلف»

يحاول المؤلف في هذا الكتاب سبر اغوار التجربة الدينية للانسان عبر تاريخه من خلال المجابهة الحاضرة ابداً بين ما هو قدسي يبدو خارج الطبيعة ولكنه متأصل في بنية الشعور الانساني، وبين الدنيوي المشاهد والمعاش على المستوى الطبيعي، وذلك من خلال تحليل اساطير الحضارات وطقوسها والكشف عن رمزيتها الخافية التي تعبر عن تلك المجابه الدائمة بين الله والانسان، بين المقدس والدنيوي.

المؤلف «ميرسيا إلياد» باحث من اصل مجري متخصص في الميثولوجيا وتاريخ الديانات وقد عمل استاذاً لتاريخ الدين في جامعة بوخارست، ثم انتقل إلى الولايات المتحدة حيث عمل في جامعة شيكاغو إلى وقت قريب. وهو من اهم من كتب في تاريخ الدين في العصر الحاضر.

«الناشر»

العربي للطباعة والنشر والتوزيع

السعر ٤٥ ل.س.